ثقافت
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۔ لاہور
پاکستان
جنوری
۱۹۵۴

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے

افکار غزالی
مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت سات روپے

اسلام اور موسیقی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت تین روپے چار آنے

اسلام اور رواداری
مصنفہ انیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

مقام انسانیت
مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ

حیات محمد
مترجمہ ابو یحیی امام خاں

قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

مآثر لاہور
مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت تین روپے

طب العرب
مترجمہ علی احمد نیر واسطی

قیمت چھ روپے

بیدل
مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

ملفوظات رومی
مترجمہ عبدالرشید تبسم

قیمت چھ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

جنوری ۱۹۵۷ء

★

جلد ۴ شمارہ ۱

★

سالانہ	فی پرچہ
آٹھ روپے	بارہ آنے

ناشر:۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

مولانا عبدالماجد صاحب "صدق جدید" میں لکھتے ہیں: "ڈاکٹر ایل۔ ای براؤن۔ ڈی۔ ڈی پروفیسر لیڈز یونیورسٹی کا شمار برطانیہ کے مشہور مسیحی فاضلوں میں ہے۔ اسلامک کلچر حیدر آباد کے اکتوبر نمبر میں پہلا مقالہ انھیں کے قلم سے ہے "اسلام اور علوم جدیدہ پر۔ اس پر وہ لکھتے ہیں کہ جدید سائنس سے بڑا دھکا مسیحیوں نے محسوس کیا۔ اور ڈارون کے مسئلہ ارتقاء سے تو وہ خصوصیت کے ساتھ دست و گریبان ہو گئے۔ چنانچہ سائنس کی اس تعلیم کو کہ کائنات کی پیدائش اس ترتیب کے ساتھ اور اتنے دنوں میں نہیں ہوئی جو بائبل بیان کرتی ہے وہ اپنے مذہب پر حملہ سمجھے اور مدتوں اس کے خلاف لڑتے رہے۔ حالانکہ یہ تو واقعہ ہے کہ نباتات کا مطلق صورت میں ہر حیوان سے بلکہ سورج اور چاند اور ستاروں سے بھی قبل پیدا ہو جانا، اور چھ دن کے اندر سب کچھ ہو جانا صریحاً دلائل علمی کے خلاف ہے لیکن حیرت ہے کہ یہی تعلیم جدید مسلمان بھی پاتے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں مذہب اور سائنس کے درمیان کوئی ایسی ٹکر نہیں ہوتی! — یہ دو لفظوں میں خلاصہ ہے مسیحی فاضل کے اظہار حیرت کا۔

فرق کی وجہ صاف اور ظاہر ہے قرآن مجید نے کب اپنے کو جغرافیہ یا ہئیت یا کسی بھی مادی علم و فن کی حیثیت سے پیش کیا ہے؟ وہ تو صرف ہدایت نامہ (الھدیٰ) ہے۔ خدا اور بندہ اور بندوں بندوں کے درمیان تعلقات کا درست کرنے والا۔ دوسری چیزوں کا اس نے جب اور جہاں بھی ذکر کیا ہے محض ضمناً اور اللہ کی قدرت، حکمت و صنعت پر گواہی کی حیثیت سے۔ اور وہ بھی مخاطبین اول، اہل عرب اور ان کے معاصرین کے مذاق و پیمانہ علم کی زیادہ سے زیادہ رعایت کر کے! یہ کام تو بائبل ہی نے (جیسی کہ وہ ہے) کیا ہے کہ پورا ایک باب کا باب پیدائش کائنات کی تفصیل کے لئے وقف کر دیا۔ اور جزئیات کی تصریح کر کر کے بتایا کہ خدا نے ترتیب کے ساتھ فلاں فلاں دن آسمان کو، زمین کو، تاریکی کو، روشنی کو، سمندر کو، نباتات کو، سورج کو، چاند کو، ستاروں کو، حشرات کو، پرندوں کو، چرندوں کو، درندوں کو اور انسان کو صبح و شام ہونے والے کل چھ دنوں میں پیدا کیا! — خدائی کتاب اور بشری دماغوں کی ملاوٹ والی کتابوں کے درمیان اتنا فرق رہ جانا تو بالکل قدرتی ہے۔"

مولانا نے بائبل اور قرآن میں جو فرق بیان کیا ہے وہ بالکل بجا اور درست ہے اور ڈاکٹر براؤن کے شبہ کو جو یہ کہہ کر دور فرمایا ہے کہ قرآن نے کب اپنے کو جغرافیہ یا ہئیت یا کسی بھی مادی علم کی حیثیت سے پیش کیا ہے بہت صحیح ہے

یہ واقعہ ہے کہ کسی بھی الہامی کتاب کا یہ منصب نہیں ہے کہ وہ تخلیق کی تفصیلات بیان کرے۔ بایالوجی کے اسرار و رموز کی نقاب کشائی کرے۔ یا ظہوراتِ فطرت کی سائنٹیفک اور علمی توجیہ نظر و فکر کے سامنے لائے۔

الہامی کتابوں کا اصل موضوع اور دائرہ بحث صرف اس حد تک وسیع ہے کہ اس میں اس تعلق و ربط کی وضاحت کی جائے جو ایک بندے اور اس کے آقا و مولا کے درمیان ہے یا ان فرائض و واجبات کی تعیین کی جائے جو بندوں بندوں کے درمیان ہے۔ اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوا کہ قرآن حکیم میں جہاں جہاں ایسے مسائل آتے ہیں۔ کہ جن کا تعلق بظاہر انسانی علوم سے ہے۔ یا ایسے حقائق سے ہے کہ جو براہِ راست قرآن کے مقاصد ہدایت سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تو وہ محض ضمناً آئے ہیں۔ اور ان کو بیان کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قرآن اس سلسلہ میں کسی جغرافیائی یا حیاتیاتی حقیقت کی تشریح کرنا چاہتا ہے۔ بلکہ ان سے مقصود صرف ہے کہ چونکہ ان حقائق سے اللہ تعالیٰ کی توحید و ربوبیت پر استدلال کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اس لئے یہ اس لائق نہیں کہ بار بار ان کا ذکر کیا جائے اور ان سے متعلق ان پہلوؤں کو مختلف طریقوں سے اُجاگر کیا جائے۔ قرآن مجید کی تفسیر و تاویل کے بارہ میں یہ ایسا مستقیم اور سمجھ میں آنے والا نقطۂ نظر ہے کہ جس کو ملحوظ رکھنے سے اس آویزش اور جھگڑے کا کلیۃً سدِّ باب ہو جاتا ہے جس کو موجودہ علوم و فنون نے جنم دیا ہے۔

اس ضمن میں قابلِ غور یہ نکتہ ہے کہ تمام مذہبی و الہامی صحائف اس وقت نازل ہوئے جب کہ انسان کا علم اپنے گرد و پیش سے متعلق قطعی سطحیت پر مبنی تھا۔ اس دَور کا انسان یہ نہیں جان سکتا تھا کہ یہ نیلا نیلا آسمان محض نظر و بصر کی آشفتگی کا نتیجہ ہے۔ اسے یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ اس کے پاؤں تلے جو ایک فرش زمردیں بچھا ہے، ساکن و استقرار پذیر نہیں بلکہ متحرک ہے۔ یہ اس حقیقت سے بھی ناواقف تھا کہ یہ کائنات کروڑوں برس کے ارتقاء کے بعد معرضِ ظہور میں آئی ہے۔ اسی طرح خود زندگی اور حیات سے متعلق بھی اس کے خیالات بالکل طفلانہ تھے۔

ان حالات میں الہامی کتابوں میں دو ہی طرح کے اندازِ بیان اختیار کئے جا سکتے تھے یا تو ان میں ان حقائق و مصطلحات کی روشنی میں اخلاق و آلہیات کی گتھیوں کو سلجھایا جاتا۔ جن کو ہزاروں برس بعد علم و ادراک کی گرفت میں آنا تھا۔ اور یا پھر اس عصر و دَور کے ذہنی و فکری پیمانوں اور مجبوریوں کو ملحوظ رکھا جاتا اور انہیں مسلمات کی بنا پر انسانی علم و دانش میں اضافہ کیا جاتا۔ کہ جن سے اس وقت کا انسان آشنا تھا۔ قدرتاً الہامی کتابوں میں اللہ نے دوسری راہ اختیار کی اور یہی کرنا بھی چاہئے تھا۔

حجۃ اللہ میں شاہ ولی اللہ نے اس نکتہ کی مزید وضاحت کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انبیاء کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ اپنے دَور کی مروجہ علمی غلطیوں کی اصلاح کریں۔ اور لوگوں کو بتائیں۔ کہ تمہاری معلومات علم و فن کے فلاں فلاں گوشوں میں نقص ہے۔ بلکہ ان کے ذمہ صرف یہ فریضہ عائد ہوتا ہے۔ کہ جانے بوجھے حقائق میں تذکیر و اعتبار کے ایسے پہلوؤں کی نشان دہی کریں۔ کہ جن سے عبد و معبود کے رشتوں پر پوری پوری روشنی پڑ سکے۔ مولانا عبد الماجد صاحب

نے بھی قرآن سے متعلق یہی فرمایا ہے کہ اس میں جو کہیں کہیں علم و فن سے متعلق حقائق کو بیان کیا گیا ہے، تو وہ اسی حیثیت سے ہے کہ ان سے اللہ کی قدرت و صنعت واضح ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے نہیں کہ یہ باقاعدہ سائنٹیفک حقائق ہیں۔ مولانا نے شاہ صاحب کی طرح یہ بھی مانتے ہیں کہ ان حقائق کے بیان کرنے میں اس دَور کے پیمانہ و مذاق کا خصوصیت سے اللہ تعالےٰ نے خیال رکھا ہے۔

ہم اس اندازِ تفسیر کو صحیح سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہی وہ اندازِ فکر تو ہے کہ جس کو اپنائے بغیر ارتقاء اور مذہب میں مفاہمت نہیں ہو سکتی۔ ہمارا اپنا مسلک بھی یہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس تشریح کو اگر کوئی آگے بڑھائے اور یہ کہدے کہ آدم و حوا کا قصہ مثلاً تاریخی نہیں ہے اور اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ انسانیت کا آغاز انہیں دو سے ہوا ہے، بلکہ اس کو قرآن نے محض ضمناً ان اخلاق و اسباق کی بنا پر ذکر کیا ہے جو اس سے وابستہ ہیں۔ اور پھر ان اخلاق و اسباق کی مزید تفصیلات بھی بیان کر دے تو آپ خفا تو نہیں ہو جائیں گے۔ اور اس کو تجدد، زندقہ اور الحاد تو قرار نہیں دینگے۔

پچھلے دنوں ۲۸ سے ۳۰ ردسمبر تک اورینٹل کانفرنس کے اجلاس ہوتے رہے۔ پشاور سے لے کر ڈھاکہ تک کے مندوبین نے اس میں شرکت کی۔ عربی، فارسی، انگریزی اور اُردو میں بیش قیمت مقالے پڑھے گئے۔ اور بڑی خوشی کی بات یہ ہے کہ ہر ہر سیکشن میں سُننے والوں کی تعداد اچھی خاصی تھی۔ اس کانفرنس کا مقصد جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے مشرقی زبانوں کا احیاء ہے۔ زبانیں سبھی اچھی ہیں۔ اور اس سے تو قطعی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آج مغرب میں علوم و فنون کے ارتقاء کا جو انداز ہے اس سے مغربی زبانوں کا متاثر ہونا ضروری ہے۔ اس لئے یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ مشرقی زبانیں اس سلسلہ میں ان کی ہم پلہ ہیں۔ تاہم اگر ہمیں اپنی زبانوں کی خدمت کرنا ہے، انہیں مالا مال دیکھنا ہے اور اپنے ہاں کے تہذیبی تصوّرات کو پھیلانا اور فروغ دینا ہے تو اس نوع کی کوششوں کو استقلال سے جاری رکھنا ہو گا۔

فارسی اور عربی کے بارے میں تو ہم چنداں متفکر نہیں۔ کیونکہ ایران اور عرب ممالک میں اس سلسلہ میں کافی کام ہو رہا ہے۔ اور اس تیزی سے یہ زبانیں جدید سانچوں میں ڈھل رہی ہیں اور گوری چٹی زبانوں کے مُنہ آ رہی ہیں کہ آج اگر حافظ و سعدی یا حریری و جاحظ زندہ ہوں تو اس پر شدید حیرت کا اظہار کریں۔ مگر گیسوئے اُردو ابھی اچھی طرح سنورنے نہیں پائی اور اس کی آشفتگی ہنوز مشاطہ کی ہنرمندیوں کی محتاج ہے۔ اور یہ احتیاج اس وقت تک قائم رہے گی جب تک کہ ہم اسے علوم و فنون کی زبان نہیں بنائیں گے۔ اور اسے ذریعہ تعلیم نہیں قرار دینگے۔

جو اصحاب اس بات کے منتظر ہیں کہ پہلے یہ زبان آپ سے آپ علوم و فنون سے اپنا دامن بھرے اور

اس لائق ہولے کہ اپنی مغربی بہنوں سے آنکھ ملا سکے۔ پھر ہم اسے اپنے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں قدم دھرنے دینگے، وہ غلطی پر ہیں۔ اور ان کی یہ رائے تجربہ کی کسوٹی پر پوری نہیں اُترتی۔ زبانیں کبھی اس طرح ترقی نہیں کرتیں۔ پہلے ہمیں یہ طے کرنا چاہئے، کہ اُردو ہماری علمی وملکی زبان ہے اور ہمیں اپنے نونہالوں کو اس کے ذریعہ تمام علوم و فنون پڑھانا ہے۔ پھر دیکھئے اس کی صلاحیتیں کس طرح بروئے کار آتی ہیں۔ اور کس طرح یہ دقیق سے دقیق مطالب کو آسان سے آسان الفاظ میں ظاہر کردینے پر قادر رہے۔

اس طریق سے نہ صرف اُردو کی بیش بہا خدمت ہوگی، بلکہ ہم اپنے نوجوانوں کی بھی خدمت کرینگے۔ آج جو کچھ ہمارے طلبہ دوسری زبانوں میں پڑھ رہے ہیں۔ ہمیں شبہ ہے کہ ان کے ذریعہ صحیح مطالب تک ان کی رسائی ہو پاتی ہے یا ان کا ذہن و فکر بیشتر غیر ملکی مصطلحات کو سلجھانے میں اپنی قوتوں کو صرف نہیں کرتا۔ اس کے برعکس اگر ذریعہ تعلیم اُردو ہو تو زبان کی مشکلات ختم ہو جاتی ہیں۔ اور نوجوان براہِ راست حقائق و معارف کی جلوہ گری سے دوچار ہوتے ہیں۔ ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے، اسے ہر کوئی جانتا ہے۔ حیدرآباد میں اس نوع کا ایک کامیاب تجربہ ہو چکا ہے ضرورت اس امر کی ہے کہ اورینٹل کانفرنس کے کرتا دھرتا اس پر غور کریں اور اس مہم کو آگے بڑھائیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

نبی کریمؐ کی تعلیم کے بنیادی عناصر

خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی امتیازی خصوصیت اس کی وسعت اور ہمہ گیری ہے بعثت محمدی سے قبل لاتعداد انبیاء و مسلمین و حکماء گزر چکے تھے۔ اسلام نے مسلمانوں کو یہ تعلیم دی کہ ان سب کی صداقت کا اقرار جزو ایمان ہے۔ لیکن مرورِ ایام سے ہر جگہ حق و باطل کی آمیزش ہوگئی ہے اور ہر جگہ ادیان میں غلو پیدا ہوگیا ہے۔ اب اس کی ضرورت ہے کہ وضاحت کے ساتھ حق کو حق اور باطل کو باطل ثابت کیا جائے۔ اور اس کے علاوہ ان تمام اساسی حقائق کو ایک تنظیم میں یک جا کیا جائے جو مختلف زمانوں اور مختلف ملتوں میں منتشر ہیں۔ تعلیم محمدی کی اساس توحید ہے۔ اگر خدا کی ذات اور اس کے صفات کے متعلق انسان کا عقیدہ منزّہ اور خالص ہو جائے تو باقی تمام صداقتیں لازمی نتائج کے طور پر حاصل ہو جاتی ہیں۔ گویا توحید ایک لبریز حیات تخم ہے۔ اور اگر قلب انسانی اسکی آبیاری کرے تو حیات و کائنات کے تمام حقائق شاخ و شگوفہ و برگ و ثمر کی طرح اس کے اندر سے پھوٹنے لگیں گے۔ اور زندگی پھلنے پھولنے اور پھیلنے لگے گی۔ توحید ہی کے صحیح تصور سے یہ کائنات بھی قابلِ فہم ہو جاتی ہے اور زندگی کا مقصود بھی معین ہو جاتا ہے۔ حکمت یا سائنس کا کام کائنات کی کثرت اور گوناگونی میں وحدتوں کی تلاش ہے جسے حکمت کی زبان میں قوانینِ فطرت کہتے ہیں۔ بتدریج ان وحدتوں یا قوانین کو انجام کار ایک بنیادی وحدت میں منسلک کرنا حکمت کا نصب العین ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ یہ نصب العین خدا ہے۔

والیٰ ربک المنتہیٰ

یہ منتہیٰ مبداء بھی ہے جسطرح کہ ایک ثمر کا بیج درخت کی ابتدا ہے اور انجام ارتقاء میں ثمر کی صورت میں اس کی انتہا بھی۔ توحید کے تصورات اسلام سے قبل انبیاء نے بھی پیش کئے اور حکماء نے بھی۔ لیکن انسانوں کی پستیٔ فکر نے ہمیشہ ان میں شرک کی آمیزش کردی۔ یا بعض حکما کی طرح ان میں اس قدر منطقی تنزیہ پیدا کی کہ خدا بے صفات ہوکر ایک مجرد تصور رہ گیا جس سے نہ عقل بہرہ اندوز ہوسکے اور نہ وہ عملی زندگی میں کام آسکے۔ قرآنی اسلام کا سب سے بڑا کارنامہ اس تصور کو خالص کرنا تھا۔ آئیں اس پر ایک سرسری نظر ڈالیں کہ ادیان عالیہ اور فلسفوں میں خدا کا تصور کس کس طرح مسخ ہوچکا تھا۔ ہندوؤں کے بلند مذہبی فلسفوں میں خدا کی ذاتِ واجب الوجود کائنات سے اس قدر ماورائے ہوگئی تھی کہ شنکراچاریہ کی ویدانت میں خدا نرگن یعنی صفات سے معرّا

ہوگیا تھا۔ وہ کائنات کا خالق نہ تھا کیونکہ ذات مطلق حقیقی تھی۔ اور کائنات وہمی مایا یا فریب ادراک۔ انسان کا جسم و نفس بھی کائنات کے ساتھ بے حقیقت ہوگیا تھا۔ خیر و شر کی پیکار بھی وہمی تھی۔ اعمال اور ان کے نتائج بھی غیر حقیقی مظاہر کا تار و پود تھے۔ مہاتما بدھ نے برہمنیت میں بہت کچھ اصلاح کی کوشش کی۔ لیکن وہاں بھی نہ خدا نظر آتا ہے اور نہ نفسِ انسانی کوئی حقیقی جوہر رہتا ہے۔ سب اعراض ہی اعراض ہیں جن کی تہ میں کوئی جوہر نہیں۔ اور زندگی کا مقصود ان تمام دھوکوں سے نجات پانا ہے اور یہ نجات تب تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک کہ تمام آرزوؤں یہاں تک کہ تمنّائے حیات کو بھی بیخ و بُن سے نہ اُکھاڑ دیا جائے۔ برہمنیت اور بُدھ مت نے زندگی سے گریز کی تعلیم دی۔ تاکہ انسان اعمال اور ان کے تکراری چکّر میں سے نکل جائے۔ ان مذاہب میں یہ تعلیم بھی ملتی ہے کہ خدا کبھی کبھی انسان کی صورت میں بغرضِ اصلاح دنیا میں اُتر آتا ہے۔ بھگوت گیتا میں اس عقیدے کی نسبت ایک اشلوک ہے جس کا فیضی نے یہ ترجمہ کیا ہے :-

چوں بُنیادِ دیں سست گردد بسے　　　　بر آریم خود را بشکل کسے

عیسائیت میں بھی یہی اوتار کا تصوّر تمام دین کا محور بن گیا اور مسیح علیہ السلام کو عیسائیوں نے عین خدا بنا دیا۔ جو دنیا میں انسان کی صورت میں اس لئے آیا کہ ۔ انسانوں کے ناقابلِ معافی گناہوں کا، جو اسے ہبوطِ آدم سے ورثے میں ملے ہیں، کفارہ بن جائے۔ جن فلسفوں میں خدا کا تصوّر ملتا ہے وہاں بھی اس سے نہ کائنات و حیات کی توجیہ ہوسکتی ہے اور نہ وہ انسانی زندگی میں کسی کام آسکتا ہے۔ افلاطون کے ہاں خدا ناظم و صناع ہے لیکن اس صفت کا خام مواد اس کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ اصل حقیقت اعیانِ ثابتہ کی ہے خدا ان کے مقابلے میں ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ ارسطو کے ہاں خدا عقلِ خالص یا فکرِ محض ہے۔ اس فکرِ ازلی کا موضوع و معروض وہ خود ہی ہے موجودات سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ وہ کلیات کا ایک منطقی نظام ہے جو زندگی کے جزئیات سے بے تعلق ہے۔ وہ نہ کائنات کا خالق ہے اور نہ اس کا رب اور ناظم۔ انسان کا انفرادی نفس ایک حادث مظہر ہے جو خدا کے ساتھ دعا یا عبادت کا کوئی رابطہ پیدا نہیں کرسکتا۔ اس نفس کو بقا بھی حاصل نہیں ہوسکتی۔ یونانی فلسفے کی آخری صورت فلاطینوس اسکندروی کا فلسفیانہ تصوّف ہے جس کے نمایاں نقوش عیسوی اور اسلامی متصوفانہ افکار میں ملتے ہیں۔ اس جدید افلاطونیت میں بھی خدا نہ خالق ہے اور نہ رب۔ وہ ذی ارادہ اور صاحبِ اختیار ہستی بھی نہیں۔ موجودات اس سے اس طرح سرزد ہوتے ہیں جس طرح سورج سے شعاعیں نکلتی ہیں۔ وہ اپنی ذاتِ بحت میں تمام صفات سے معرّا یعنی ویدانت کے عقیدے کے مطابق نرگُن ہے۔ اس اشعاع نور میں جو ہستیاں

اس سے جتنی قریب ہیں اتنی ہی منوّر ہیں دوری کے ساتھ نور میں کمی اور ظلمت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ جسے ہم مادی کائنات کہتے ہیں وہ ظلمت کدہ ہے۔ انسان کا جسم بھی اس ظلمت کا ایک پیوند ہے۔ ذاتِ مطلق احدیتِ مطلقہ ہے جس میں نہ ارادہ ہے نہ شعور۔ سب کچھ اسی سے بہ تنزّل سرزد ہوتا ہے۔ وہ خود نہ سمیع ہے نہ علیم نہ بصیر۔

اب اس مختصر تمہید کے بعد ذرا اس کا جائزہ لیجئے کہ محمد رسول اللہؐ نے بذریعۂ وحیِ قرآنی اور بوسیلۂ بصیرتِ ایمانی انسانوں کے سامنے خدا کا کیا تصوّر پیش کیا۔ اسلام کا خدا ایک ذی شعور اور ذی ارادہ خالق ہے اس نے کائنات کو مقصد اور ارادے سے پیدا کیا۔ وہ خلّاق ہے۔ اس کی صفتِ خلّاقی ازلی و ابدی ہے۔ وہ جو کچھ چاہتا ہے خلقت میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ اس کے ہاں حیات و وجود کے خزانے لامحدود ہیں لیکن وہ ہر چیز کو ایک اندازے سے پیدا کرتا ہے۔ وہ خالق ہونے کے علاوہ ناظم بھی ہے اس کے ارادوں میں تلوّن نہیں ہوتا اس کی خلاقی اس کی حکمت سے بھی ہم آغوش ہے اور اس کی رحمت عامہ سے بھی ہم کنار ہے۔ اس کی رحمت ہر چیز پر محیط ہے۔ وہ کائنات اور موجودات سے ماوراء بھی ہے اور اپنی قدرت مشیت اور حکمت سے ذرّے ذرّے میں جاری و ساری بھی ہے۔ اس کی سنت یا عادت فطرت کے اندر آئین آفرین ہے:

لن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا۔ اس کے آئین تبدیل و تحویل سے بری ہیں۔

فطرتِ انسانی کو اس نے اپنی فطرت کے مطابق وضع کیا ہے اس لئے انسانی زندگی کے بنیادی حقائق بھی حقائقِ الٰہیّہ ہیں۔ انہی حقائق کا ادراک اور ان کے مطابق زندگی کو ڈھالنا دین کہلاتا ہے:

فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا۔ اللہ کی اس فطرت پر غور کرو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا

ذٰلک دین القیم۔ یہی دین قیم ہے

لا تبدیل لخلق اللہ۔ اللہ کے قانون خلق میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

اس کائنات میں انسان خدا کا شاہکار ہے۔ قرآن کا آدم مسجودِ ملائک اور مسخّرِ کائنات ہے۔ اس سے کوئی ایک فرد مراد نہیں بلکہ یہ انسانیت کا نصب العین ہے۔ خدا کا عابد اور ساجد ہونے سے وہ فطرت کی تمام قوّتوں کا مسجود ہو جاتا ہے۔ خدا کا محکوم ہو کر وہ کائنات پر حکمران بن جاتا ہے۔ اخلاقِ الٰہیہ کے تخلّق سے وہ خلافت کرنے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ انسان کے ممکنات کی کوئی انتہا نہیں کیونکہ زندگی کا ارتقا کہیں ختم نہیں ہوتا۔ اسلام نے خدا کے تصوّر کے ساتھ ساتھ کائنات اور انسانیت کے تصوّر کو بھی درست کر دیا۔ اس نے کہا کہ خدا خلّاقِ حقیقت ہے وہ باطل آفرینی نہیں کر سکتا۔ حیات و کائنات

محض کھیل تماشا نہیں۔ مقاصدِ وجود نہایت سنجیدہ و پائدار ہیں:

ربنا ما خلقت ھٰذا باطلا۔ اے ہمارے رب تو نے اسے بے حقیقت نہیں پیدا کیا ہے۔

اسلام حریّت و اخوّت و مساوات کی تعلیم ہے۔ حریّت یعنی آزادی آدمیت کے جوہر میں فطری طور پر موجود ہے۔ آدم نے حکم الٰہی کی خلاف ورزی کرکے آزادی کا ثبوت دیا۔ آزادی کے معنی میں یہ داخل ہے کہ اس کا غلط استعمال بھی ہو سکتا ہے اور صحیح بھی۔ لیکن خلاف ورزی کے احساس کے بعد تائب ہونا بھی انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ آدم کے قصّے کو بیان کرکے قرآن نے گناہ کا تصوّر بھی بدل دیا۔ عیسائیت نے آدم کی لغزش کو ناقابلِ معافی قرار دیا اور اس کے گناہ کو آیندہ آنے والی لامتناہی نسلوں کے لئے متوارث بنا دیا۔ نبی کریم کے ذریعہ سے انسانوں کو اس غیر منصفانہ تصوّر سے نجات ملی۔ قرآن نے کہا کہ ایک فرد کا گناہ اس کی انفرادی لغزش ہے اور تائب ہونے سے انسان اس کے خراب نتائج سے چھٹکارا حاصل کر سکتا ہے۔ نیکیاں بدیوں کو ملیامیٹ کر دیتی ہیں،

ان الحسنات یذھبن السیّئات۔ نیکیاں بُرائیوں کو دور کر دیتی ہیں۔

ہر فرد اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔ روحانی حیثیت میں کسی انسان کا بوجھ دوسرے انسان پر نہیں ڈالا جاتا:

لا تزر وازرۃ وزر اُخریٰ۔ کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا۔

چونکہ خدا انسان کو اپنی فطرت پر ڈھالنا چاہتا ہے اس لئے وہ اس کے اختیار کو سلب نہیں کرتا۔ وہ ہدایت اور گمراہی کی راہوں کو واضح کر دیتا ہے جس کا جی چاہے یہ راستہ اختیار کرے یا وہ۔ جو راستہ بھی اختیار کریگا اس کے نتائج سے وہ گریز نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے کہ اگر ہم چاہتے تو تمام انسانوں کو بالجبر مومن بنا دیتے لیکن ہم نے ایسا کرنا نہیں چاہا اس لئے کہ جبر اور ایمان باہم منافی چیزیں ہیں۔ مجبور کے لئے نہ نیکی نیکی ہے اور نہ بدی بدی۔ اور جبر کے بعد ثواب و عذاب کے بھی کچھ معنی نہیں رہتے۔ اسی لئے قرآن کریم نے علی الاعلان کہہ دیا کہ دین کے معاملے میں جبر نا روا ہے:

لا اکراہ فی الدین۔ دین میں کوئی جبر نہیں۔

جب خدا جو قادرِ مطلق ہے انسان پر جبر روا نہیں رکھتا تو کسی انسان کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ کسی دوسرے انسان کو مجبورِ محض یا غلام بنالے۔ اگر مسلمان قرآن کریم کی اس حکیمانہ تعلیم کے نتائج اخذ کرکے اُن کا اطلاق پوری طرح معاشرت پر کرتے تو بیک قلم دنیا سے غلامی کا صفایا ہو سکتا تھا۔ لیکن افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اس معاملے میں ڈھیل برتی۔ غلاموں کے ساتھ سلوک دیگر اقوام کے مقابلے میں تو بہتر

ہو گیا لیکن یہ انسانیت کُش رسم باقی رہی۔ دین کے معاملے میں رواداری کی تلقین اسلامی تعلیم کا سب سے زیادہ قابلِ فخر پہلو تھا۔ لیکن روحِ اسلام سے بیگانہ مدعیانِ دین نے غیر اسلامی تنگ نظری اور تعصب سے کام لے کر خود مُسلمانوں کے اندر جبر و تعدی اور تکفیر کا بازار گرم کر دیا۔

قرآن نے نجات کو کسی ملّت کا اجارہ قرار نہیں دیا اور جو لوگ شریعتِ محمدی کے دائرے میں داخل نہ ہو سکے ان کے ساتھ بھی کمال درجے کی رواداری برتی۔ جس وقت یہود و نصاریٰ مسلمانوں سے برسرِ پیکار تھے اس وقت بھی انصاف سے کام لے کر یہ کہا کہ دیکھو سب کے سب ایک جیسے نہیں ہوتے اور اہلِ کتاب میں بھی بڑے بڑے خُدا ترس اور خدا پرست موجود ہیں۔ اور بعض دوسری ملتوں کا نام لے کر وضاحت سے کہا کہ ان میں کا جو فرد بھی خدا پرست، آخرت کا قائل اور انسانوں کا محسن ہے وہ نجات یافتہ ہے۔ ایسے لوگ اگر دوسری ملتوں میں بھی ہوں تو وہ اولیاء اللہ اور خوف و حُزن سے بالاتر ہیں:

لاخوف علیھم ولاھم یحزنون۔ نہ ان کے لئے خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔

محض اتفاق سے مسلمانوں کے گھروں میں پیدا ہونے والے مردم شماری کے مسلمان اسلام یا نجات کے ٹھیکیدار نہیں۔ اسلام کی تعلیم کا جتنا حصہ جو فرد یا جو ملّت اپناتی ہے اتنی وہ اسلام سے بہرہ مند اور صلاح و فلاح کے قریب ہے۔ نبی کریم نے اعلان کیا کہ اسلام نے بادشاہی اور شہنشاہی کو منسوخ کر دیا ہے

لا قیصر ولا کسریٰ

لیکن مسلمانوں میں یہ ملعون چیز جلد واپس آ گئی اور روح اسلام سے بیگانہ شعرا و شیوخ نے ان مصادرِ ضلالت کو ظل اللہ قرار دے کر مسلمانوں کی اجتماعی و انفرادی حرّیت کو مسخ کر دیا۔ اسلام نے زر و زمین کی سرمایہ اندوزی کے راستے بند کئے تھے۔ مگر تھوڑے ہی عرصے میں یہ مخرّب انسانیت راہیں پھر کشادہ ہو گئیں۔ اور ہمارے علماء سوان کے جواز میں قرآن و حدیث کی تاویلیں کرنے لگے۔ اسلامی حرّیت کا ایک لازمی تقاضا یہ ہونا چاہئے تھا کہ مسلمان زندگی کے حقائق پر آزادی سے غور و خوض کریں اور تغیّرِ احوال کے ساتھ ساتھ اسلام کے ازلی اصول سے ہنگامی طور پر فروع کو اخذ کریں۔ اسی کا نام اجتہاد ہے۔ لیکن مسلمانوں کی زندگی کے جامد ہونے کے بعد یہ عقیدہ استوار ہو گیا کہ فقہ میں اجتہاد کا دروازہ چوتھی صدی ہجری کے بعد قیامت تک کے لئے بند ہو گیا ہے۔ اب مسلمانوں کے لئے فقط لکیر کا فقیر ہونا اور روایت پرستی باقی رہ گئی ہے۔ اس کا نتیجہ وہی ہُوا جو لازمی ہونا چاہئے تھا۔ بقول اقبال یہ اُمت روایات میں کھو گئی اور زندگی کی تخلیقی قوتیں جنہیں اقبال عشق کہتا ہے ٹھٹھر کر رہ گئیں:

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

قافلے دیکھ اور ان کی برق رفتاری بھی دیکھ　　رہ روِ درماندہ کی منزل سے بیزاری بھی دیکھ

لیکن مسلمان کے پاس خدا کی کتاب محفوظ ہے اور رسول کے اُسوۂ حسنہ پر نظر رکھنے والا اب بھی تمام برکات سے فیض یاب ہوسکتا ہے۔ مسلمانوں کو زندگی کے بنیادی حقائق اور اصولِ عمل دوسروں سے اخذ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر خدا ہے تو اس کا تصور اسلام سے خالص تر کہیں نہیں مل سکتا۔ سچی آزادی اور عدل و رحم کی تعلیم حقیقی اسلام سے بڑھ کر کہیں نہ ملے گی۔ حصولِ علم کی ترغیب قرآن سے زیادہ کسی مذہبی صحیفے میں نہ پاؤ گے۔ اسلام کا مقصود یہ ہے کہ اسی زندگی میں جمال و کمال پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ جو یہاں کور باطن ہے وہ آخرت میں بھی اندھا ہی ہوگا۔ زندگی کی کسی جائز لذّت کو اسلام نے حرام نہیں کیا۔ قرآن پوچھتا ہے کہ بتاؤ کون ہے جس نے اللہ کی زینتوں کو حرام کیا ہے۔ رہبانیت کو اسلام نے ممنوع قرار دیا تاکہ زندگی کی پیکار سے فرار ناممکن ہو جائے۔ حدود اللہ کو مدِّنظر رکھ کر زندگی بسر کرنے سے انسان پر عرصۂ حیات تنگ نہیں ہو جاتا۔ بلکہ خدائے لامحدود سے رابطہ پیدا کرکے زندگی لامحدود بن سکتی ہے۔

رسولِ کریم کی ہمہ گیر اور محیطِ کل حیاتِ طیبہ سے بہتر نمونہ تمام تاریخ انسانی میں مفقود ہے۔ افلاس میں زندگی کس طرح بسر کی جائے۔ مال کے حصول کے بعد زندگی کا کیا ڈھب ہو۔ ایمان داری سے تجارت کس طرح کی جائے۔ زراعت میں نفع اندوزی سے کس طرح پرہیز کیا جائے۔ ضرورت سے زیادہ مال کا کیا مصرف ہے۔ عورتوں اور مردوں کے حقوق و فرائض میں کس قدر مساوات ہے۔ صلح و جنگ کے آئین کیا ہیں۔ مسلمانوں کو آپس میں کیا برتاؤ کرنا چاہیئے۔ غیر مسلموں کے ساتھ عدل و رواداری کا سلوک۔ جمہوری نظامِ مملکت جس کا نظم و نسق اہل الرائے کے مشورے سے قائم کیا جائے۔ اقتصادی نظام جس میں دولت چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہوتی جائے بلکہ خون کی طرح تمام جسمِ ملّت میں رواں دواں ہو اور چند معیّن حدود کے علاوہ زندگی کے تمام متغیر شعبوں میں مسلسل اجتہاد۔ یہ تھا اصل اسلام جس پر عمل کرکے رسولِ کریم اور صحابہ کرام نے دنیا کے سامنے عملاً ایک نصب العین پیش کیا۔ مسلمان اگر خودداری کے ساتھ مہذّب اور ترقی پذیر زندگی بسر کرنا چاہتا ہے تو قرآن اور اُسوۂ رسولؐ کی طرف عود کرنے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں۔ اگر دیگر اقوام نے اسلام کے بعض اہم پہلوؤں کو اپنا کر اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں صلاح و فلاح پیدا کی ہے تو مسلمانوں کے لیئے باعثِ شرم ہے کہ وہ دوسروں سے پیچھے رہ کر ان کی تقلید پر مجبور ہو جائیں۔ اصلِ اسلام اور اُسوۂ حسنۂ رسولؐ کی طرف عود کرکے ملّتِ اسلامیہ دوسروں سے بہتر نمونے پیش کرسکتی ہے۔ اس کا رسولؐ کوئی ماضی کی شخصیت نہیں۔ وہ انسانیت کے حال اور مستقبل میں ہر قدم پر رہنمائی کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ جامد مسلمان رسولؐ کی رسالت کو بھی جامد نہ بنا دیں۔ ختمِ نبوت کے یہی معنی ہیں کہ یہ نبوت اب ہمیشہ تک اقوام کی رہنمائی کرسکتی ہے۔

جناب مشتاق احمد گورمانی

قائد اعظم محمد علی جناح

۲۵ دسمبر کا مبارک دن ایک عظیم المرتبت انسان کی یاد کو تازہ کرتا ہے جو نہ صرف ایک بہت بڑی اسلامی مملکت کا بانی اور معمار تھا بلکہ اپنی سیرت میں ایسے صفاتِ محمودہ سے متصف تھا جو فرد ہو یا ملّت دونوں کے لئے سرمایۂ ہدایت ہیں۔ آج کے دن اس بطلِ حرّیت نے جنم لیا۔ جس کی قیادت میں ایک محکوم اقلیّت آزاد قوم بنی اور ایک پس ماندہ خطۂ خاک اقصائے عالم میں سربلند و سرفراز ہؤا۔ اس اعتبار سے آج کے دن کی تاریخی اہمیّت محتاج تشریح نہیں۔ اس حقیقت کو تو اپنے اور پرائے بھی تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے لئے یہ دن ایک مخصوص قومی اور شخصی اہمیّت رکھتا ہے۔ آج کے دن قائدِ اعظم کی یاد میں محض خلوص و احترام کا خراج ادا کرنا کافی نہیں۔ کیونکہ فقط اتنا نہ تو احسان ہے نہ جزائے احسان۔ ذاتی داد و تحسین سے تو قائدِ اپنی زندگی میں بھی بے نیاز رہے۔ انہوں نے تو زندگی میں بھی ہم سے جو کچھ چاہا، جو کچھ طلب کیا اپنے لئے نہیں اپنے مقصود کی خاطر مانگا۔ یہ مقصود تھا ایک خود مختار و باوقار قوم، ایک آزاد اور خوشحال وطن۔ قائدِ اعظم کی ذات سے محبت و دلبستگی کا صحیح ثبوت تو ہم قومی آزادی کے استحکام اور بہبودِ وطن کے فروغ کی جدوجہد سے ہی دے سکتے ہیں۔

آج کا دن جہاں ان مساعی کی تجدید دعوت کا دن ہے وہاں میدانِ عمل میں اپنے اپنے احتساب کا بھی دن ہے۔ بجائے دوسروں پر نکتہ چینی کرنے کے ہمیں اپنے اعمال کا جائزہ لینا چاہیئے اور دیکھنا چاہیئے کہ قائدِ اعظم کے مقصود کی تکمیل میں ہم نے خود کس حد تک صحیح عملی کام کیا ہے۔ قوموں کی تعمیر اچھی روایات سے ہوتی ہے اور ان روایات کا بیشتر حصّہ ان نصب العینوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ جو ان قوموں کے اکابر کی زندگیوں میں صورت پذیر ہوئے۔ زندگی صرف پند و وعظ سے نہیں بنتی بلکہ اخلاقی نمونوں سے بنتی ہے۔ اچھی باتیں کہنے والے دنیا میں ہمیشہ بکثرت موجود رہے ہیں اور بگڑی ہوئی قوموں میں بھی محض قول کی حد تک اچھی بات کہنے والوں کی خاصی تعداد موجود ہؤا کرتی ہے۔ لیکن محض اقوال انسانی زندگی کو اس حد تک

متاثر نہیں کرتے جس حد تک کہ عملی نمونے کرتے ہیں۔ قائدِ اعظم کی سیرت کا اہم ترین عنصر ان اصولوں کو اپنی زندگی میں سمونا تھا جسے وہ حق سمجھتے تھے۔ از روئے تعلیم قرآنی محض حق کو سمجھنا انسان کے لئے کافی نہیں ہے۔ زندگی کا جزو بننے کے لئے حقانیت انسان سے عمل، صبر اور استقلال کی طالب ہوتی ہے۔ اور درحقیقت عمل ہی انسان کے عقیدہ و ایمان کی کسوٹی ہے۔ اسی لئے کلامِ الٰہی میں تقاضائے ایمان کے ساتھ اعمالِ صالحہ کی تاکید بے شمار آیات میں یکجا پائی جاتی ہے:

ان الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت۔ — وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک عمل کئے

قرآن کریم بار بار اس کو دُہراتا ہے تاکہ یہ بات مومنوں کے ذہن نشین ہو جائے کہ ایمان کی پختگی کا لازمی نتیجہ اعمال کی صورت میں ظاہر ہونا چاہئے۔ اور کوئی شخص مومن کہلانے کا مستحق تب ہی ہو سکتا ہے جب اس کے ایمان کے اعمال اس کے آئینہ دار ہوں۔ قرآنِ کریم کے تبلیغ ترین اور بیش بہا جواہرِ حکمت میں ایک نہایت مختصر مگر جامع المعانی سورت والعصر ہے جس میں خالقِ کائنات تمام انسانی زمانے اور تمام انسانی تاریخ کو اس صداقت کے ثبوت میں پیش کرتا ہے کہ انسان جب تک دو باتوں کو جزوِ ایمان و عمل نہ بنائے اس کی زندگی سراسر گھاٹا اور نقصان کا سودا ہے:

والعصر ان الانسان لفی خسر۔ الا	زمانے کی قسم انسان تو سراسر گھاٹے میں ہے۔ بجز ان لوگوں
الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت۔	کے جو ایمان لائے اور نیک عمل کئے اور ایک دوسرے کو حق
وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر۔	کی بھی تلقین کرتے رہے اور استقامت کی بھی۔

سورۂ عصر میں جو تلقین ہے وہ اس حقیقت کی مظہر ہے کہ با عمل مومنوں کی یہ صفت ہے کہ وہ اپنے قول و فعل سے ایک دوسرے کو حق اور صبر پر آمادہ کرتے رہتے ہیں۔ صبر کا لفظ ہماری زبان میں زیادہ تر انفعالی معنوں میں استعمال ہوتا ہے کہ جب کوئی مصیبت آ پڑے تو سر جھکا کر خاموشی سے برداشت کرلیں۔ لیکن عربی میں یہ لفظ انفعالی نہیں بلکہ زبردست فعلی معنے رکھتا ہے یعنی مشکلات اور موانع کے باوجود اپنے ایمان یا اصول کو ترک نہ کرنا اور استقلال سے کام لیتے ہوئے اپنے نصب العین پر نظر جمائے ہوئے ہر قسم کے ایثار کو برضا و رغبت قبول کرنا یہاں تک کہ امتحانِ کردار کے بعد نصرتِ الٰہی انسان کو اس منزلِ مقصود تک پہنچا دے جہاں حق باطل پر غالب آجائے۔

بلند انسانیت کا معیار وہ صفات ہیں جنہیں شاعرِ مشرق کی اصطلاح میں حق گوئی اور بے باکی

کہتے ہیں حق گوئی، جھوٹ، منافقت، تملّق اور زمانہ سازی کی ضد ہے اور بے باکی۔ بزدلی، بے یقینی اور مصلحت کوشی اور خود غرضی کی نفی۔ حق گوئی اور بے باکی آزاد اور آزادی پسند انسانوں کا مسلک ہے۔ منافقت، خود غرضی، بزدلی اور مصلحت کوشی غلام فطرتوں کا شیوہ ہوتا ہے۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح نے اپنی ساری زندگی میں اصول پر مصلحت کو کبھی ترجیح نہ دی بعض لوگ کہا کرتے تھے کہ قائداعظم کے اندر لچک نہیں ہے اور بعض اوقات وہ مصلحت کوشی کے تقاضوں کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ لیکن اب ہر شخص اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ اگر اس برصغیر کے مسلمانوں کو محمد علی جناح جیسا اپنے اصول میں اٹل، حق گو اور بے باک قائد میسر نہ آتا تو یہ عظیم اسلامی مملکت کبھی معرضِ وجود میں نہ آتی۔ بقول برنارڈ شا "انسانی تاریخ میں تمام قسم کے مفیدِ حیات اقدام انہیں لوگوں کی بدولت معرضِ وجود میں آئے جنہیں ان کے معاصرین نے اپنے عقیدوں اور عمل میں بے لوچ پایا"

سیرت کی یہی پختگی ہے جس کی توقع جائز طور پر ہر پاکستانی اپنے رہنماؤں سے رکھتا ہے۔ سیاس یا پالیٹیشن کا لفظ اس لئے بدنام ہو گیا ہے کہ عملی سیاسیات میں کثرت سے ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو محض ذاتی مفاد یا بعض اوقات مفروضہ ملّی مفاد کے پیشِ نظر ہوا کا رُخ دیکھ کر چلتے ہیں یہاں تک کہ مختلف اوقات پر مختلف اور متضاد باتیں کرنے لگتے ہیں۔

شاید آپ نے محسوس کیا ہو کہ ایک زمانے سے ہمارے ہاں قائدِ اعظم کا اسمِ محترم یعنی محمد علی جناحؒ بہت کم زبانوں پر آتا ہے۔ بیشتر لوگ انہیں قائداعظم ہی کے نام سے پکارتے ہیں۔ یقیناً اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہم احتراماً بزرگوں کو نام سے نہیں پکارتے۔ لیکن صرف یہی بات نہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ رفتہ رفتہ قائدِ اعظم کی ذات ان کی قیادت میں یعنی ان کے قومی جہدِ مسلسل میں یوں جذب ہو گئی کہ لوگوں نے ان کی ذات اور ان کے عمل میں تمیز کرنا چھوڑ دیا۔ سوانح نگاروں کو گلہ ہے کہ انہیں قائدِ اعظم کے نجی حالات بہت کم دستیاب ہوئے ہیں۔ لیکن جو انسان قائد کی طرح اپنی تمام شخصیت، اپنے تمام اوقات، اپنی جملہ نشست و برخاست، کسی عوامی مقصد، کسی قومی کاوش کو سونپ دے اس کی زندگی میں نجی اشغال و علائق کی گنجائش ہی کہاں رہتی ہے۔ یہ تو ایک اعتبار سے وہی مقام ہے جسے صوفیا رفنا کا نام دیتے ہیں۔ یہ مکمل تندہی، یہ جامع بے غرضی قائدِ مرحوم کے کردار کی سب سے نمایاں صفت ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ میں کردار کے اعلیٰ سے اعلیٰ نمونے ملتے ہیں۔ ان کا رسولؐ زندگی کے ہر شعبے میں جس میں سیاست بھی شامل ہے ایک ہمیشہ رہنے والا بصیرت افروز اسوۂ حسنہ ہے۔ اس کے بعد وہ صالحین اور مصلحین ہیں جن کی زندگیوں میں اسی اسوۂ حسنہ کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ انہوں نے آنے والی

نسلوں کے لئے عملی زندگی کے اعلیٰ نمونے چھوڑے۔ لیکن مرورِ ایّام سے اسلاف کی زندگیوں کے نمونے انسانی ذہنوں میں دُھندلے ہو جاتے ہیں جس شخص کی یاد کو ہم آج تازہ کر رہے ہیں وہ زمانے کے لحاظ سے ایک معاصر ہستی ہے۔ اس کے کردار کو لوگوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ اس کی زندگی کے ہر پہلو کو پرکھا ہے۔ ہر قدم پر قوم نے اس کے خلوص کا مشاہدہ کیا ہے۔ جس مملکت کی اس نے بنا ڈالی اس پر ایک عظیم الشان تعمیر یا ایک حصن حصین قائم کرنا جس پر حوادث کے تھپیڑے کوئی اثر نہ کر سکیں، یہ موجودہ نسل اور بعد میں آنے والی نسلوں کا کام ہے۔

اس اہم کام میں قائدِ اعظم کی زندگی ہماری صحیح رہنمائی کر سکتی ہے۔ ہمیں ایسے معماروں کی ضرورت ہے۔ جن کے ذہنوں میں اس تعمیر کے صحیح نقشے ہوں اور جن کے ہاتھوں میں یہ صلاحیت ہو کہ وہ ایک جلیل و جمیل تعمیر کو استواری بخش سکیں۔ یقینِ محکم اور عملِ پیہم کے بغیر نہ فرد کی سیرت استوار ہو سکتی ہے اور نہ کوئی ملت باوقار ہو سکتی ہے۔ از روئے اسلام فرد ملّت سے الگ ہو کر ایک موہوم یا مجازی ہستی ہو کر رہ جاتا ہے جو حقیقت سے معرّا ہوتی ہے۔ اس مضمون کو حکیمِ ملّت علامہ اقبال نے کیا عمدہ تشبیہ سے اس شعر میں بیان کر دیا ہے:

فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

آئیے ہم بارگاہِ ایزدی میں یہ دُعا کریں کہ قائدِ اعظم کی سیرت ہر پاکستانی کی زندگی کا جُزوِ دین جائے۔ موجودات کی دُنیا میں انسان ایک ہی بار جنم لیتا ہے۔ قائدِ اعظم کی مرئی صورت بھی ہم دوبارہ نہیں دیکھ سکیں گے۔ لیکن اگر ہم اپنی زندگیوں کو قائدِ اعظم کی سیرت کا آئینہ دار بنا لیں تو ہر آنے والی نسل میں قائدِ اعظم کی زندگی کا احیاء ہوتا رہے گا۔ اسی طرح ایک کامل انسان کی شمع حیات ہمیشہ ضیاء بار ہوتی ہے:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

(بشکریہ ریڈیو پاکستان)

محمد جعفر شاہ ندوی پھلواروی

فقہِ جدید کی ضرورت

انسان کچھ متضاد سے عناصر کا مجموعہ ہے۔ وہ جس طرح بیک وقت روح بھی ہے اور مادہ بھی اسی طرح بیک آن وہ مجبور بھی ہے اور مختار بھی۔ ذریعہ بھی اور مقصود بھی۔ صورت بھی اور معنی بھی۔ نیز اس میں نفس امارہ بھی ہے اور نفس لوامہ بھی۔ اور اسی طرح اس میں بیک وقت تغیّر بھی ہے اور ثبات بھی۔ اس وقت ذرا اس کی اسی حیثیت پر غور فرمائیے۔ اس کا جسم ہر آن بدلتا رہتا ہے حتیٰ کہ بعض سائنس دانوں کا کہنا ہے کہ ایک سال میں انسان کے اندر اتنا تغیّر ہو جاتا ہے کہ پچھلے سال کا ایک ذرہ بھی اس میں باقی نہیں رہتا۔ اور سچ پوچھئے تو ہر آن اس کے جسم میں تغیر ہوتا رہتا ہے جسے "تجدد امثال" کہتے ہیں۔ لیکن اس مسلسل تغیّر کے باوجود اس میں ایک حقیقت ایسی موجود ہے جو تغیّر نا آشنا ہے اور وہ اس کی انا (EGO) ہے جو اس کے جسمانی وجود سے بھی پہلے سے موجود ہے اور زندگی بھر بدلتے ہوئے جسم کے ساتھ رہتی ہے بلکہ مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے اور اس وقت بھی جب کہ جسم کا کوئی ذرہ موجود نہیں ہوتا۔

تغیّر و ثبات کا بالکل یہی انداز اُن آئین و قوانین میں بھی موجود ہے جن کے مطابق کوئی قوم زندگی بسر کرتی ہے۔ مسلمانانِ پاکستان بھی ایک قوم ہیں اور ان کی قومیت کی بنیاد دوسری قوموں سے الگ ہے اور یہ قوم جن اصولوں کے مطابق اپنی زندگی بسر کرتی ہے یا کرنی چاہتی ہے یا کرنا چاہئے وہ بھی دوسری اقوام کے اصولوں سے مختلف ہیں۔ ہماری قومیّت کی بنیاد نسل۔ وطن۔ رنگ۔ زبان یا پیشے وغیرہ پر قائم نہیں بلکہ خاص تصورات و نظریات پر مبنی ہے۔ اور اسی طرح ہمارے نظامِ زندگی کی بنیاد انسانی قوانین نہیں بلکہ آسمانی ہدایت ہے اور اس آسمانی ہدایت کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ تغیر و ثبات کا یکساں لحاظ رکھتی ہے۔ جو آئین صرف ثبات کا لحاظ رکھتا ہو اور تغیر سے بے نیاز ہو جائے وہ ناقص ہے اور اسی طرح وہ قانون بھی نامکمل ہے جو صرف تغیرات کا پرستار ہو اور ثبات کو نظر انداز کر دے۔ آسمانی ہدایت ہی کا دوسرا نام اسلام ہے۔ اور یہ اس لئے ایک کامل و مکمل دستور العمل ہے کہ اس میں ثبات اور تغیّر دونوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے دونوں میں لطیف توافق اور محکم تناسب کو برقرار رکھا گیا ہے۔ اسے سمجھنے کے لئے چند باتوں پر غور کرنا ضروری ہے۔

(۱) جب ہم قرآن پاک پر غور کرتے ہیں تو اس میں دو طرح کے احکام نظر آتے ہیں۔ ایک وہ احکام ہیں جن میں تغیّر و تبدّل کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ وہ ازلی و ابدی اور مستقل اقدار ہیں۔ دوسرے وہ احکام ہیں

جو عبوری دَور سے تعلق رکھتے ہیں اور بجائے خود مقصود نہیں۔ یہ صرف ذریعہ ہوتے ہیں اعلیٰ اقدار کے حصول کا ان کی مثالیں سنئے :

(۱) قرآن نے کئی جگہ لونڈی غلام کے متعلق احکام دیئے ہیں لیکن ان کا مقصد غلامی کی توثیق نہیں بلکہ ایسا نظام زندگی تعمیر کرنا ہے جس میں غلامی کی رسم ہی ختم ہو جائے۔

(ب) قرآن نے محتاجوں اور سائلوں کی اعانت پر بار بار اُبھارا ہے لیکن اس کی غرض یہ نہیں کہ دنیا میں ہمیشہ بھک منگوں اور محتاجوں کا ایک طبقہ ضرور موجود رہے تاکہ ان کی اعانت و دستگیری کا ثواب حاصل کیا جاتا رہے بلکہ اس کی غرض ہی ایسا معاشی نظام بنانا ہے جس سے محتاجی دور ہو جائے اور کوئی کسی کا دست نگر نہ ہو۔

(ج) قرآن نے متعدد جرائم کے لئے سزائیں بتائی ہیں لیکن اس کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ دنیا میں جرم ہوتے رہیں تاکہ اجرائے حدود کا قرآنی حکم پورا ہوتا رہے بلکہ اس کا اصلی مقصد یہ ہے کہ معاشرے سے جرائم کا خاتمہ ہو جائے اور تعزیر وحدود کا قانون بے کار ہو جائے۔

(د) قرآن نے امیر و مامور کے متعلق بھی احکام دیئے ہیں لیکن اس کا منتہائے مقصود کسی قانونی و سیاسی استبداد کا نظام حکومت قائم رکھنا نہیں بلکہ وہ ایک ایسا "لا ریاست" صالح معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے جس میں نہ کوئی حاکم ہو نہ محکوم۔ بلکہ ہر شخص کسی سیاسی اور روحانی واسطے کے بغیر براہِ راست طاعت الٰہی کرتا رہے۔

(ھ) قرآن بار بار قتال و جنگ پر اُبھارتا ہے لیکن اس کا اصلی مقصد اس کے بالکل برعکس ہے یعنی وہ آخر کار ایک ایسا نظامِ امن قائم کرنا چاہتا ہے کہ جنگ کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے۔

(و) قرآن نے وراثت کے احکام دیئے ہیں۔ لیکن اس کا مقصد جاگیرداری کی توثیق و بقا نہیں بلکہ اسے دوسری تیسری پشت ہی میں ختم کر دینا ہے تاکہ آخر میں ضرورت بھر رہ جائے۔

(ز) قرآن نے طلاق کے متعلق بھی احکام دیئے ہیں لیکن ان سے مقصود طلاقوں کے رواج کو ختم کرنا ہے نہ کہ اسے رواج دینا۔

ان چند مثالوں سے یہ اندازہ تو ہو گیا ہو گا کہ قرآن کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو اپنے اصلی مقصد کے ہم شکل نہیں بلکہ ان کی نقیض معلوم ہوتے ہیں۔ یہ گویا علاج بالمثل کی طرح کی ایک ناگزیر علت ہے۔ جو مجبوراً اختیار کرنی پڑتی ہے لیکن خود مقصود نہیں ہوتی۔ ایسے احکام کو ہم عبوری احکام کہتے ہیں جو درحقیقت اصلی و ابدی اقدار تک پہنچنے کے لئے ناگزیر زینے ہوتے ہیں۔ لہٰذا ذرائع و وسائل کو وسائل و ذرائع ہی کی حد تک رکھنا اور سمجھنا چاہیئے اور اصل مقصد کو ان کی خاطر مجروح نہ کرنا چاہیئے۔

اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ بعض احکام خاص دَور یا مخصوص حالات کے ساتھ وابستہ

ہوتے ہیں یا زمان و مکان اور احوال و ظروف کے تقاضوں کے مطابق دیئے جاتے ہیں۔ ایسے احکام بھی عبوری ہوتے ہیں لیکن ان کی روح یا اسپرٹ عبوری نہیں بلکہ ابدی و ازلی ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ قوانین تو عبوری ہوتے ہیں لیکن ان کا مقصد اپنے اندر ابدیت رکھتا ہے۔ یہ وقتی اور عبوری احکام گویا ایسی چھوٹی قدریں ہوتی ہیں جو کسی اعلیٰ قدر کے حصول کے لئے اختیار کی جاتی ہیں۔ پھر وہ اعلیٰ قدر بھی بعض اوقات خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ ایک اعلیٰ تر قدر کے لئے وسیلہ ہو جاتی ہے۔ اقدار کا یہ سلسلۂ ارتقا جاری رہتا ہے۔ تاکہ "قدر الاقدار" یا "حقیقۃ الحقائق" کی طرف بڑھتے رہنے میں انقطاع نہ پیدا ہو۔ آخری قدر الاقدار اور آخری حقیقت الحقائق اللہ ہے جس کے سوا کوئی نصب العین نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ سحری کھانا ثواب ہے لیکن مقصود روزہ ہے پھر خود روزہ بھی اصل مقصود نہیں بلکہ تقویٰ اصل مقصد ہے جس کا تعلق صرف روزے سے نہیں بلکہ پوری زندگی کے اعمال و وظائف سے ہے۔

(۲) اس کے بعد ایک دوسری حقیقت بھی ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اگر عبوری قانون میں چھوٹی اقدار کو اعلیٰ اقدار کے لئے ترک کر دیا جائے یا اس چھوٹی قدر کی شکل و صورت میں ترمیم یا ردّ و بدل کر دی جائے تو یہ کوئی غلط اقدام نہ ہوگا بلکہ عین تکمیلِ مقصد ہوگی۔ مثلاً ایک جج یا قاضی علی وجہ البصیرت یہ سمجھتا ہو کہ سزا میں تخفیف کے بعد بھی وہی مقصد حاصل ہو جائے گا جو پوری سزا سے حاصل ہوتا ہے تو وہ تخفیف کر سکتا ہے بلکہ ضرورت ہو تو معاف بھی کر سکتا ہے۔ کیونکہ مقصود سزا نہیں بلکہ اصلاحِ حال ہے۔ اگر قاضی اس معافی میں غلطی بھی کر جائے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کر جائے۔ یہی وجہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ:

لئن ان تخطئی فی العفو خیر من ان تخطئی فی العقوبة

درگزر میں غلطی کرنا سزا میں غلطی کرنے سے زیادہ بہتر ہے

بلکہ شبہات کے مواقع پر سزاؤں سے بچانے کا حکم ہے۔ ارشاد ہے کہ:

ادرؤا الحدود عن الشبہات۔

شبہے کے مواقع پر سزاؤں کو ٹال جایا کرو۔

(۳) تیسری ضروری بات کو بھی سمجھ لینا چاہئے اور وہ یہ ہے کہ ہر حکم یا قانون کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک تو اس کے الفاظ ہوتے ہیں۔ اور دوسرے اس کی روح یا اسپرٹ ہوتی ہے۔ مقصود لفظی پیروی نہیں ہوتی بلکہ معنویت اور اسپرٹ اصلی مقصود ہوتی ہے۔ اگر صورت اور معنی میں ٹکراؤ پیدا ہو جائے تو معنویت کی بقا کو لفظی پیروی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ کوشش تو یہی ہونی چاہئے کہ لفظ اور اس کی اسپرٹ دونوں ہی باقی رہیں لیکن اگر اس میں دشواری ہو تو لفظی پیروی پر معنوی پیروی مقدم ہوگی۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ قرآن نے فرمایا ہے:

سألقی فی قلوب الذین کفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منہم کل بنان.....

ہم اہلِ کفر کو مرعوب کر دینگے لہٰذا تم گُدی کے اوپر ضرب لگاؤ اور ان کے ہر ہر جوڑ بند پر مارو۔

الفاظ قرآنی کا ترجمہ آپ کے سامنے ہے لیکن فرمائیے کیا آج کی جنگ میں یہ ممکن ہے کہ جب بھی کسی دشمن کا سامنا ہو جائے تو لازماً یا تو اس کی گُدّی پر مارا جائے یا جوڑوں پر۔ اور اگر اس اٹامک دَور میں اس کی لفظی پابندی نہ کی جا سکے اور یقیناً نہیں کی جا سکتی تو کیا یہ خلافِ قرآن ہوگا؟ جواب بالکل واضح ہے۔ آیت کا مقصد یہ ہے کہ اگر دشمن کو جان سے مارنا ہو تو گردن کے پیچھے گدّی پر ضرب لگاؤ اور زندہ گرفتار کرنا ہو تو کسی جوڑ پر مارو۔ یہ حکم ایک خاص دَور کے نقشۂ جنگ کی نمایندگی کرتا ہے لیکن اس کی روح اس کی لفظی پابندی میں نہیں، اس کی اسپرٹ یہ ہے کہ دشمن کا عمدگی سے مقابلہ کرو۔ ظاہر ہے کہ جنگ کا انداز اور نقشہ ہر دَور میں الگ اور ضرورت کے مطابق ہوگا۔

(۴) ایک چوتھی بات بھی ذہن نشین کئے جانے کی مستحق ہے کہ زمانے کی بے رحم رفتار کسی فرد یا قوم کے ساتھ رعایت کا سلوک نہیں کیا کرتی۔ جو اس کے ساتھ نہیں چلے گا اسے زمانہ پلٹ کر نہیں دیکھے گا۔ چلنے والا پیچھے رہ جائے گا۔ اور زمانہ آگے نکل جائے گا۔ اور جو بالکل زمانے کے ساتھ چلے اسے بھی زمانہ لے ڈوبتا ہے۔ ان دونوں قسم کی تباہیوں سے بچنے کی صرف ایک شکل ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان زمانے کی دوڑ میں تو پیچھے نہ رہے لیکن اپنے آپ کو کلیتہً زمانے کے حوالے نہ کر دے۔ بلکہ اس کی حیثیت ایک ایسے شہ سوار کی ہو جو گھوڑے کی پیٹھ پر جما ہو اور لگام اس کے ہاتھ میں ہو۔ گھوڑے کی پشت سے الگ ہو کر بیٹھ جانے والے جمود کے مارے ہوئے ہوتے ہیں اور ہمیشہ منزل سے دور رہتے ہیں۔ اور گھوڑے کی پشت پر بیٹھ کر اسے بے لگام چھوڑ دینے والے سوار بھی آخر کار آگے کسی غلط راہ پر لگ کر تباہی کی خندق میں جا گرتے ہیں۔ صحیح مسافر وہی ہے جو گھوڑے کی پیٹھ سے نہ اترے مگر لگام اپنے ہاتھ میں رکھے اور عقلی راہنمائی کے مطابق غلط سمتوں سے اس کا رخ موڑتا رہے۔ یہی مفہوم ہے "زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ ستیز" کا۔

زمانہ ہمیشہ آگے سے آگے بڑھتا جائے گا اور ہر دور میں نئے نئے مسائل زندگی پیدا ہوتے جائیں گے۔ جو قوم ان مسائل کو اپنے دَور کے تقاضوں کے مطابق حل نہیں کرے گی۔ وہ زمانے کی دوڑ میں پیچھے رہ کر ختم ہو جائے گی۔ اور جو قوم عقل و دین کو کام میں لائے بغیر اندھا دھند زمانے کے ساتھ ساتھ دوڑتی جائے گی وہ بھی آخر کار تباہ ہو جائے گی۔ صحیح معنوں میں زندہ قوم وہی ہوگی جو "مجتہد" ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قوم اپنے دَور کے نت نئے مسائل کو سمجھے اور عصری تقاضوں کے مطابق ان کو حل کرے۔ اس وقت ہماری قوم میں یا تو وہ قدامت پرست طبقہ ہے جو اپنی جگہ سے ایک انچ بھی کھسکنا حرام سمجھتا ہے یا پھر دوسرا وہ طبقہ ہے جو اندھا دھند کھسکتے ہی جانے کو ترقی سمجھتا ہے۔ اس کورانہ دوڑ کی ذمے داری بہت کچھ قدامت پرست طبقے پر عائد ہوتی ہے کیونکہ وہ نئے خطوط پر سوچنا بھی گوارا نہیں کرتا۔ وہ ایک فونٹن پین سے لے کر ہوائی جہاز تک کے تمام نئے ایجادات کو عملاً قبول کر چکا ہے لیکن نئے تصورات و نظریات

کو اور جدید افکار وخیالات کو سننا بھی گوارا نہیں کرتا۔ وہ اجتہاد کا دروازہ بند کر چکا ہے اس لئے عقل و دین کی روشنی میں رفتار زمانہ کی پشت پر شہسوار بن کر لگام ہاتھ میں لینا ناجائز سمجھتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسائل کا حل نہ پاکر دوسرا طبقہ ردّعمل کے طور پر پیدا ہوگیا جس نے اپنے آپ کو ایسے بے لگام گھوڑے کی پشت پر بٹھادیا جو کسی منزلِ مقصود کے بغیر سرپٹ دوڑا جارہا ہے۔ ارتقا ایک حقیقت ہے۔ زمانے کا دوسرا نام اگر ارتقا رکھ دیا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ زندگی آگے بڑھ رہی ہے۔ اور بڑھتی چلی جائے گی اور ہر دَور میں نئے نئے مسئلے سامنے آتے جائیں گے۔ اس فطری ارتقا کو روکا نہیں جاسکتا۔ اسے رد کرنے کی کوشش فطرت سے ٹکر لینا ہے۔ روکنا ناممکن ہے۔ لیکن اصلاح بالکل ممکن ہے اور یہی تقاضا ہے دین فطرت کا فقہ کا بھی متفق علیہ مسئلہ ہے کہ تغیر احوال سے مسائل میں بھی تغیر ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ جتنا فقہی ہے اتنا ہی عقلی بھی ہے۔ فرد سے لے کر اجماع تک کے تقریباً سارے مسائل بدلے جاسکتے ہیں لیکن ایک شرط کے ساتھ شرط یہ ہے کہ احوال وظروف اس کی تبدیلی کا تقاضا کرتے ہوں اور تبدیلی کی شکل ایسی ہو جو قانون کی اسپرٹ کو باقی رکھے۔

تمدن کی وسعتیں ہر دَور میں نئے نئے مسائل پیدا کیا کرتی ہیں اور ایک وسیع تمدن پر ایک سمٹے ہوئے تمدن کی تمام جزئیات کو منطبق نہیں کیا جاسکتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عہد رسالت کے بہت سے احکام صرف چند سال کے بعد ہی اُن خلفائے راشدین نے بدل دیئے جن سے زیادہ فہم دین یا احترامِ دین کا دعویٰ کوئی نہیں کرسکتا۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

(۱) عہد رسالت تک شعرا عورت کا نام لے کر تشبیب سے آغازِ کلام کرتے تھے۔ حضرت عمر نے اسے روک دیا۔
(۲) ہجویہ اشعار پڑھے جاتے تھے۔ حضرت عمر نے اس سے منع کر دیا۔
(۳) اُمّ ولد کی خرید وفروخت جائز تھی۔ جناب عمر نے اسے بند کر دیا۔
(۴) ہر قیدی کا فدیہ ایک دینار تھا جناب فاروق نے مختلف ممالک کے لئے مختلف شرحیں مقرر فرمادیں۔
(۵) مفتوحہ زمینیں مجاہدوں میں تقسیم کی جاتی تھیں۔ فاروق اعظم نے اسے ختم کر دیا۔
(۶) بیک مجلس تین طلاقیں رجعی قرار دی جاتی تھیں۔ عمر فاروق نے اسے مغلظہ قرار دیا اور بعد میں اس فیصلے پر شدید ندامت کا بھی اظہار فرمایا۔

یہ تو ان احکام کی مثالیں ہیں جو پہلے عہدِ نبوت یا دورِ صدیقی تک کچھ اور تھے اور دورِ فاروقی میں ان کو تبدیل کر دیا گیا۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ بعض منصوصات کو بھی مصالح امت کے پیش نظر تبدیل کر دیا گیا چند مثالیں ان کی بھی سنئے:

(۱) مولفۃ القلوب کو از روئے قرآن زکوٰۃ دی جاتی رہی لیکن حضرت عمر کی رائے سے عہدِ صدیقی میں اسے بند کر دیا گیا۔
(۲) حدیث میں گھوڑوں کی زکوٰۃ کی ممانعت تھی لیکن حضرت عمر نے گھوڑوں پر بھی زکات لگادی۔
(۳) زنِ کتابیہ سے از روئے قرآن نکاح جائز ہے لیکن حضرت عمر نے اس سے اہل اسلام کو روک دیا اور حضرت علیؓ

نے بھی اپنے دَور میں یہی کیا۔

(۴) چور کا ہاتھ کاٹنے کے لئے کئی شرائط ایسی ہیں جو پہلے نہ تھیں اور حضرت عمر نے ان کو نافذ کر دیا۔

(۵) خطبۂ جمعہ سے پہلے والی اذان حضرت عمر کے دور تک نہ تھی۔ حضرت عثمان نے اسے رائج کیا اور آج تک رائج ہے۔

(۶) عہدِ صدیقی تک با جماعت بیس رکعت تراویح پڑھنے کا کوئی اہتمام نہ تھا حضرت عمر نے جاری کیا اور آج تک جاری ہے

(۷) خطبۂ جمعہ عیدین کی طرح نماز کے بعد ہوا کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے اسے امیر معاویہ نے قبل از نماز کر دیا اور اب تک اسی پر عمل ہو رہا ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ بعض منصوصات تک میں حکّ و اضافہ ہوا ہے اور ان منصوص مسنونات میں بعض چیزیں خالص عبادات و مناسک سے تعلق رکھنے والی ہیں۔ اب چند ایسے احکام کی مثالیں بھی سن لیجئے جو پہلے نہ تھے اور بعد کے کسی دَور میں مصالحِ امت کے لئے نافذ کئے گئے۔ مثلاً :-

(۱) حلالہ کرنے والوں کے لئے عہدِ رسالت و عہدِ صدیقی تک کوئی سزا تجویز نہ کی گئی تھی۔ حضرت عمر نے اس کے لئے رجم (سنگساری) کا اعلان فرمادیا۔

(۲) کاشتِ اجناس کی کوئی تفصیلی شرحِ خراج نہ تھی۔ حضرت عمر نے یہ مقرر فرمائی ۔

(۳) غیر شادی شدہ زانی کے لئے شہر بدری کی سزا نہ تھی جناب عمر نے یہ سزا مقرر فرمائی اور بعد میں واپس بھی لے لی۔

(۴) پہلے عربوں کے غلام نہ ہونے کے لئے کوئی نص نہ تھی۔ حضرت عمر نے رسمِ غلامی کو تدریجاً ختم کرنے کے لئے عربوں کے غلام نہ ہونے کا اعلان فرمادیا۔

یہ تمام مثالیں اس حقیقت کو واضح کرنے کے لئے بہت کافی ہیں کہ حالات بدل جانے سے مسائل کی نوعیت بھی بدل جاتی ہے۔ شریعت کے معنی ہیں قانون اور کوئی قانون ازلی وابدی نہیں ہوتا شریعت کی بہ ضرورت تبدیلی بھی خود شریعت میں داخل ہے۔ جو چیز نہیں بدلتیں وہ شریعت کی روح اور اسپرٹ ہے جس کا دوسرا نام "دین" ہے۔ دین زندگی کے ان بنیادی حقائق واصول کا نام ہے۔ جو قانونِ فطرت کی طرح اٹل اور غیر متبدل ہوتے ہیں۔ جن کو موجودہ اصطلاح میں "اقدارِ حیات" بھی کہتے ہیں۔

آپ ذرا غور فرمائیے کہ عہدِ رسالت کے بعد چند ہی سال کے اندر اندر تو شرعی تبدیلیوں کی ضرورت محسوس ہو گئی۔ حالانکہ تمدن میں آج جیسی وسعت نہ پیدا ہوئی تھی تو کیا ان تیرہ صدیوں میں آج تک زمانی و مکانی حالات کا کوئی ایسا تقاضا نہ ہوا ہوگا کہ شرعی تبدیلیاں عمل میں لائی جائیں ؟ آج زندگی کے بیشمار گوشے ہیں جو اپنے فقہی قوانین کا از سرِ نو جائزہ لینے کا تقاضا کر رہے ہیں۔ اگر ان سے صرف نظر کیا گیا تو پوری شریعت جامد بن کر رہ جائے گی حالانکہ اسے متحرک ہونا چاہئے۔

ہاں یہ صحیح ہے کہ شرعی تبدیلیوں کا یہ مطلب نہیں کہ جس کا جی چاہے اور جب جی چاہے اور جس معاملے میں بدل

چاہے اُٹھ کر تبدیلی شروع کر دے۔ اس کے لئے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ تبدّل و تغیّر کی شدید ضرورت ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ ارباب حل وعقد اس پر ضروری بحث و تمحیص کر کے ایک نتیجے پر پہنچ جائیں اور اسے قانونی شکل دے دیں ہمارے نزدیک جس طرح یہ غلط ہے کہ اب ہمیشہ کے لئے ہر شخص پر اجتہاد کا دروازہ بند ہے اسی طرح یہ بھی غلط ہے کہ اجتہاد کا دروازہ ہر ایک کے لئے کھلا ہے۔ اپنی اپنی رائے دینے کا ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اس کا فیصلہ صرف نمائندہ اصحاب حل وعقد ہی کریں گے اور وہی فیصلہ "شریعت" ہوگا۔ اس فیصلے کو آخری شکل دینے کے بعد کسی کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا حق نہیں۔

اس سلسلے میں چند ضروری باتیں بھی ذہن نشین کر لینی چاہئیں اور یہ کہ جس فن کا مسئلہ زیر بحث ہو اسی فن کے ماہرین کو فیصلہ دینے کا حق ہوگا۔ اسی کے لئے کسی عربی مدرسے کا فارغ التحصیل ہونا ضروری نہیں۔ اگر نقشۂ جنگ بنانا ہو تو ہر شخص اپنی رائے دے سکتا ہے لیکن آخری فیصلہ جنگی ماہرین ہی کا ہوگا۔ اگر کوئی عامی ایک معقول رائے دے تو جنگی ماہرین کو وہ رائے قبول کر لینی ہوگی۔ سنتِ نبوی میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں غزوۂ بدر کے موقع پر حضور نے حباب بن منذر کی رائے کے مطابق ہی فوجی کیمپ کی جگہ متعین فرمائی اور اپنی رائے بدل دی۔ درخت خرما کا جوڑا ملانے کے متعلق حضور نے عوام ہی کی رائے کے مطابق اپنی رائے واپس لی۔ ظہار کے جھگڑے میں ایک عامی عورت کی بات کو قرآن نے ترجیح دی۔ خود حضرت عمر نے تعیینِ مہر کے معاملے میں ایک عامی عورت کے استدلال پر اپنی رائے واپس لے لی یہ تمام رائے دینے والے حضرات نہ صاحبِ حی تھے نہ کسی مدرسے کے فارغ التحصیل اور نہ ارباب حل وعقد۔ لیکن ان کی بات معقول تھی اس لئے مان لی گئی۔ تاہم فیصلہ ارباب حل وعقد ہی کے ہاتھ میں تھا۔ غرض آزادیٔ رائے ہر شخص کی قائم رہے گی کیونکہ بعض اوقات ایک غیر ماہرِ فن عامی آدمی کو وہ نکتہ سوجھ جاتا ہے جو ماہرِ فن کے دماغ میں بھی نہیں آتا۔ ایسی حالت میں ارباب حل وعقد اس کی رائے پر بحث و تمحیص کرنے کے بعد اسے قبول کر کے نافذ کرینگے اور یہی قانون ہوگا جسے "شریعت" کہتے ہیں یہی مقصد ہے "شاورھم فی الامر" اور "امرھم شوریٰ بینھم" کا، جس کے بعد "واذا عزمت فتوکل علی اللہ" کا درجہ ہے۔ یعنی پہلے باہمی رائے، مشورہ پھر اس کا نفاذ۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کسی مملکت میں دو یا زیادہ شریعتیں یا قوانین نہیں ہوتے۔ قانون یا شریعت ایک ہی ہوگی جو اعلیٰ و ادنیٰ پر یکساں لاگو ہوگی۔ ہم اس نتیجے پر بھی پہنچے ہیں کہ اگر پاکستان کو واقعۃً علی منہاج النبوت ایک اسلامی مملکت بنانا ہے تو فیما بین المسلمین شخصی قانون یا پرسنل لا کا کوئی وجود نہیں ہونا چاہئے۔ یہ رعایت صرف غیر مسلموں کو دی جا سکتی ہے کہ ملکی قوانین ہمارے ان کے لئے یکساں ہوں گے اور مذہبی (یا دھرمی) رسوم الگ ہونگے۔ لیکن خود اہلِ اسلام کے درمیان یہ تفریق بالکل بے معنی اور خلافِ سنت ہے۔

دوسرے یہ کہ اہلِ اسلام کو کوئی ایسی شریعت بنانے کا اختیار یا اجازت نہیں جو دین یعنی اصل اسلامی اقدار سے متصادم ہوتی ہو۔ مثلاً اسلام انسانیت کو بلند کرنا چاہتا ہے۔ عام اجتماعی عدل اور خیر چاہتا ہے ، ارتقاء چاہتا

ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان اقدار کو مجروح نہ ہونے دیا جائے گا۔ بلکہ ان ہی مقاصد کی تکمیل کرنے والی شریعت نافذ کی جائیگی نہ کہ ان کو کمزور کرنے والا قانون۔ شریعت کا رُخ بہر حال اقدارِ اسلامی کی طرف مڑا ہوا ہونا چاہیئے۔

اس وقت سچ پوچھیئے تو اہلِ پاکستان ایک ایسے عبوری دور سے گزر رہے ہیں جس میں ان کے لئے کوئی شریعت موجود نہیں۔ گزشتہ ادوار کی شریعتیں ہیں جن پر وہ چل رہے ہیں جن میں باہم شدید اختلافات بھی ہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ گزشتہ فقہ میں جو حصّہ ہمارے مقتضیات کے مطابق ہے اسے باقی رکھا جائے جو حصّہ قابلِ ترمیم ہے اسے بدل دیا جائے اور جن نئے قوانین کی ضرورت ہے ان کا اضافہ کر دیا جائے۔ اس طرح ہماری مملکت پاکستان کی نئی فقہ تیار ہو سکتی ہے۔

فقہ جدید کی ضرورت کا احساس تنہا ہمارا احساس نہیں اس سے پہلے ابنِ تیمیہؒ نے بھی اسے محسوس کیا تھا۔ پھر ۱۳۱۱ھ میں (جب کہ ندوۃ العلماء کی بنیاد رکھی جا رہی تھی) اس ضرورت پر حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی نے ایک طویل لیکچر دیا تھا جس میں نہ فقط فقہ بلکہ تاریخ اور تصوف اور دوسرے علوم کا بھی از سرِ نو جائزہ لینے پر زور دیا تھا اور اس لیکچر کو سر سیدؒ نے اپنے تہذیب الاخلاق میں اپنے ایک نوٹ کے ساتھ شائع کیا تھا۔ اس کے بعد حکیم الامت علامہ اقبالؒ نے بھی اپنے چھٹے لیکچر میں اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے۔

یہاں ایک ضروری بات اور بھی ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ مختلف مدارسِ خیال کی جتنی کتب فقہ ہیں ـــــ خواہ وہ فقہ حنفی کی ہوں یا فقہ مالکی و شافعی و حنبلی کی یا فقہ اثنا عشری کی ہوں یا ان کے علاوہ دوسری فقہوں سے تعلق رکھتی ہوں ـــــ وہ سب "شریعت" کے لئے "خام مواد" کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شریعت یا قانون کا مال انہی خام اجناس سے تیار ہو گا۔ یا یوں کہیئے کہ مختلف مذاہبِ فقہ گویا مسوّداتِ قانون ہیں جسے بل (BILL) کہتے ہیں۔ اور جب ان پر بحث و تمحیص اور حک و اضافہ وغیرہ کے بعد اربابِ حل و عقد اسے منظور کر کے پاس کر دینگے تب وہ قانون (LAW) یا ایکٹ (ACT) ہو گا۔ اور یہی اس مملکت کی شریعت ہو گی۔ ہر اسلامی مملکت اپنے عصری مقتضیات ملکی ماحول، قومی روایات وغیرہ کے مطابق اپنے لئے ایک مجموعۂ قوانین مرتب کر سکتی ہے اس کا مال ان خام ہی مواد سے تیار ہو گا۔ تقنین کے وقت وہ یہ کرے گی کہ:

(۱) ان خام مواد میں جو حصّہ اس کے تقاضوں کے مطابق ہو گا اسے علیٰ حالہ باقی رکھے گی۔ (۲) جس حصّے میں ترمیم کی ضرورت ہو گی وہاں ترمیم کر دیگی۔ (۳) جو حصّہ بے ضرورت ہو گا اسے چھوڑ دیگی۔ (۴) جو چیز ان خام مواد میں نہ ملے اس کا اضافہ (دینی اسپرٹ کو باقی رکھتے ہوئے) کر دے گی۔

اس اصول کے مطابق جو آئین بھی کوئی اسلامی مملکت تیار کر کے اسے آخری شکل دیگی اس کا نام شریعت ہو گا۔ مختلف اسلامی ممالک کی شریعتیں باہم مختلف بھی ہو سکتی ہیں لیکن ان سب کی اسپرٹ اور دین بہر حال ایک ہی ہو گا۔

جناب مظہرالدین صدیقی

اسلام اور فطرت سے مطابقت پذیری

اگر اسلام کے مذہبی احکام اور تعلیمات کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اسلام صرف روحانی زندگی کے قوانین سے مطابقت پیدا کرنے پر زور نہیں دیتا ہے۔ اسلام کے نزدیک خالص روحانیت جس میں انسان کے مادی اور معاشرتی وجود کو کوئی اہمیت نہ دی جائے حقیقی روحانیت سے کوئی نسبت نہیں رکھتی ہے۔ وہ انسان سے ان تمام قوانین کی پابندی کا مطالبہ کرتا ہے جو فطرت کے مختلف طبقات و مراتب میں جاری و ساری ہیں چنانچہ وہ جسم کی حفاظت اور جسمانی تندرستی کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے کو بھی جزو دین قرار دیتا ہے اور جسمانی بقاء کے حصول کی کوشش کو صرف جائز ہی نہیں رکھتا ہے بلکہ ایجاباً ایسی کوشش کا حکم دیتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

کلوا واشربوا ولا تسرفوا۔ — کھاؤ پیو مگر اسراف نہ کرو۔

حدیث میں جسمانی پاکیزگی کی تاکید کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

عن ابی مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الطہور شطر الایمان۔ — ابی مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسم کا پاک رکھنا ایمان کا ایک حصہ ہے

عن ابوہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یغتسل فی کل سبعۃ ایام یوما یغسل فیہ راسہ وجسدہ۔ — ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسلمان پر فرض ہے کہ وہ ہفتہ میں ایک روز ضرور غسل کرے اور اپنے سر اور جسم کو دھوئے۔

عن ابوہریرۃ .... قال سبحان اللہ ان المومن لاینجس — ابوہریرہ سے روایت ہے کہ .... رسول اللہ نے فرمایا کہ مومن نجس نہیں رہتا ہے۔

عبادت میں اس طرح غلو کرنے کو جس سے جسم کمزور پڑ جائے اسلام نے تاکیداً منع فرمایا ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے:-

..... فقال لہ سلمان ان لربک علیک حقاً ولاھلک علیک حقاً فاعط کل ذی حق حقہ فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم — ..... اس سے سلمان نے کہا کہ تیرے رب کا بھی تجھ پر حق ہے تیرے نفس کا بھی تجھ پر حق ہے اور تیرے اہل و عیال کا بھی تجھ پر حق ہے اس لئے ہر حق والے کو اس کا حق دے۔ پھر رسول اللہ

فذکر ذالک لہ۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم صدق سلمان۔ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور آپ کے سامنے اس بات کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ سلمان نے سچ کہا۔

پھر جسمانی صحت کی بقاء کے لئے مسلمانوں کو یہ بھی تاکید کی گئی ہے کہ وہ جائز طریقہ سے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کریں اور تجرد کی زندگی نہ اختیار کریں۔ حدیث میں آتا ہے:

"انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے متعلق دریافت کرنے لگے جب انہیں آپ کی عبادت کے متعلق بتایا گیا تو انہوں نے اسے بہت کم سمجھا۔ اور کہا کہ ہمارا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا مقابلہ ہو سکتا ہے جب کہ آپ کے اگلے اور پچھلے سب گناہ معاف کر دئے گئے ہیں۔ ایک نے کہا میں ہمیشہ رات بھر نمازیں پڑھتا ہوں۔ دوسرے نے کہا کہ میں ہمیشہ روزے رکھتا ہوں اور کبھی افطار نہیں کرتا ہوں تیسرے نے کہا میں عورتوں سے الگ رہتا ہوں اور کبھی شادی نہیں کرتا ہوں۔ اس درمیان میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور کہا کہ کیا تمہیں لوگ ہو جنہوں نے ایسا اور ایسا کہا۔ خدا کی قسم میں تم سے زیادہ خدا سے ڈرنے والا اور تقوے کرنے والا ہوں لیکن میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں اور نماز بھی پڑھتا ہوں اور راتوں کو سوتا بھی ہوں اور عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں۔ تو جس نے میرے طریقے کو ناپسند کیا وہ مجھ میں سے نہیں ہے۔"

پھر اسلام فطرت کے اس طبقہ سے بھی مطابقت پیدا کرنے کا مطالبہ کرتا ہے جہاں سے ذہن وشعور اور عقل کی سرحد شروع ہوتی ہے۔ چنانچہ فرشتوں کے مقابلہ میں آدم کی فضیلت کا اثبات اسی لئے کیا گیا ہے کہ آدم کو اسماء یعنی کلی تصورات اور قوانین اشیاء کا علم بخشا گیا ہے۔ وعلم آدم الاسماء کلھا ثم عرضھم علی الملئکۃ فقال انبؤنی باسماء ھؤلاء ان کنتم صادقین۔ اس آیت سے یہ صاف ظاہر ہے کہ انسان شرف آدمیت اسی درجہ میں حاصل کر سکتا ہے جس درجہ میں وہ قوانین کائنات کا علم حاصل کرے۔ ہمارے مفسرین اور علماء نے بالعموم آدم سے ایک خاص شخصیت مراد لی ہے لیکن قرآن کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ آدم سے کل نوعِ انسان مراد ہے اور علم سے وہ بنا بنایا علم نہیں مراد ہے جو اللہ نے کسی ایک فرد کو عطا کیا ہو بلکہ اس سے علم اور فکر کی وہ استعداد مراد ہے جو ہستیِ انسانی میں مضمر ہے یہی وجہ ہے کہ اس استعداد سے جو قوم جتنا زیادہ کام لیتی ہے۔ وہ مراتب انسانیت میں اتنی ہی رفعت وترقی حاصل کرتی ہے نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ علم سے قرآن خالص مذہبی علم مراد نہیں لیتا ہے کیونکہ قرآن کی نظر میں دین کل زندگی پر حاوی ہے۔ اور تقاضائے دین یہ ہے کہ انسان جملہ طبقات فطرت سے مطابقت پیدا کرے۔ اس لئے اسماء سے قرآن ان تمام قوانین کلیات اور اصولوں کا علم مراد لیتا ہے جو فطرت کے مادی، ذہنی، اجتماعی اور روحانی طبقات پر حکمران ہیں۔ اس لحاظ سے خالص مذہبی علم انسان کو فطرت کے صرف ایک طبقہ سے ہم آہنگ کر سکتا ہے لیکن چونکہ دین کا منشا یہ ہے کہ انسان

فطرت کے ساتھ کلی مطابقت پیدا کرے۔ یعنی ان تمام قوانینِ حیات کی پیروی کرے جو مادیات۔ اجتماعیات۔ عقلیات اور روحانیات میں جاری وساری ہیں اس لئے قرآن وحدیث میں جہاں جہاں علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے اس کا تعلق کلیات اور اصولوں کے علم سے ہے خواہ وہ عرفِ عام میں علمِ دین سے تعلق رکھتے ہوں یا نہ ہوں۔ کیونکہ قرآن کے نزدیک کل فطرت دین ہے اور دین کا علم فطرت کے جملہ مراتب وطبقات کا علم ہے نہ کہ صرف ایک طبقہ کا۔ چنانچہ قرآن نے بار بار علم فطرت کی اہمیت کا ذکر کیا ہے اور انسان کو اس کے حصول پر ابھارا ہے۔ اس علم فطرت کو وہ حکمت کے نام سے موسوم کرتا ہے اور فرماتا ہے کہ حکمت خیر کثیر ہے۔

یوتی الحکمۃ من یشاء ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیرا۔	جسے چاہتا ہے وہ حکمت عطا کرتا ہے اور جسے حکمت دی جائے اسے بہت بڑی دولت دی گئی ہے۔

پھر قرآن فرماتا ہے کہ ایمان والوں میں سے انہیں لوگوں کے درجات بلند ہوں گے جن کا علم زیادہ ہوگا۔

یرفع اللہ الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات۔	اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے مراتب بلند کرتا ہے جو تم میں سے ایمان لائے ہیں اور جنہیں علم دیا گیا ہے۔

اس طرح احادیث میں جس علم کے حصول کو مسلمان کا ایک ضروری فریضہ قرار دیا گیا ہے اس کا تعلق بھی جزویات مذہب سے نہیں ہے جیسا کہ عام طور سے سمجھ لیا گیا ہے جزویات اور فروعات کا علم خواہ دنیا کا ہو یا دین کا جب تک اس کے ساتھ اصول وکلیات وقوانین کا علم شریک نہ ہو خدا اور رسول کے نزدیک علم کی تعریف میں نہیں آتا ہے۔ کیونکہ ایسے علم سے زندگی کے کسی دائرے میں ہدایت نہیں ملتی ہے مثلاً تاریخ کو لیجئے کہ اگر کسی شخص کو محض اس بنا پر عالم تاریخ قرار دیا جائے کہ اسے جزوی تاریخی واقعات کثرت سے یاد ہیں تو یہ علم قرآن کے نزدیک وعلم آدم الاسماء کے زمرہ میں نہیں آتا ہے۔ کیونکہ اس سے زندگی کے قانون سعادت وشقاوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ہے۔ یہی بات سائنس کے جزوی علم اور مذہبی علوم مثلاً قرآن حدیث اور فقہ پر بھی صادق آتی ہے کہ ان کے جزویات کی واقفیت سے انسان کو اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے لئے کوئی صحیح ہدایت نہیں مل سکتی ہے۔ نیوٹن کے قانون تجاذب۔ آئن سٹین کے نظریۂ اضافیت۔ غسل اور وضو کے قواعد۔ مغازی کے جزوی واقعات یا نکاح وطلاق کے مسائل کی واقفیت سے کوئی قوم اپنی اجتماعی زندگی کی بنیادوں کو درست نہیں کر سکتی ہے اور نہ کوئی فرد سوسائٹی کے حقوق سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے جب تک کہ اسے ان اصولی اور بنیادی صداقتوں کا علم بھی نہ ہو جن سے یہ جزویات اخذ کئے گئے ہیں۔ البتہ جزویات کو یہ اہمیت ضرور حاصل ہے کہ انہیں کی ترتیب وتنظیم اور اجتماع ووحدت سے کلیات تک رسائی ہو سکتی ہے۔ اصول وکلیات اور قوانین کا انکشاف بغیر اس کے نہیں ہو سکتا ہے کہ انسان جزویات وفروعات پر حاوی ہو۔ جو آدمی جزویات پر پوری طرح قادر نہ ہو وہ اصول

وکلیات کی ترتیب و دریافت میں غلطی کر سکتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے تو بیشک جزوی امور کا علم ضروری ہے لیکن اگر کوئی شخص صرف اسی منزل پر آ کر رک جائے اور جزویات و فروعات سے اصول و قوانین مستنبط کرنے کی قابلیت نہ رکھتا ہو تو اس کا علم قرآن کے نزدیک علم حقیقی نہیں ہے۔

الغرض قرآن و حدیث کے بے شمار مقامات پر انسان کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ ذہنی فطرت سے مطابقت پیدا کرے۔ اور اس مقصد کے لئے زندگی کے تمام شعبوں میں قوانین وکلیات کا علم حاصل کرے۔ ایک جگہ حضور نے ارشاد فرمایا ہے اکثر الناس قیمتہً اکثرھم علماً (انسانوں میں سب سے زیادہ قابل قدر وہ ہے جس کا علم سب سے زیادہ قوی ہو) یہاں بھی علم سے فقہی جزویات۔ رواۃ احادیث کے ثقہ ہونے یا نہ ہونے۔ آیات قرآن کی شان نزول یا تاریخ اور سائنس کے جزوی حقائق کے علم کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ دینوی اور مذہبی علوم میں جو چیز بمنزلہ روح اور مغز کے ہے یعنی ان کے بنیادی قوانین کا علم اس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

لیکن قرآن محض جسمانی یا ذہنی فطرت سے مطابقت پیدا کرنے کو کافی خیال نہیں کرتا ہے بلکہ اس کا مطالبہ یہ بھی ہے کہ انسان اپنی اس تمدنی اور اجتماعی فطرت سے بھی مطابقت پیدا کرے جو تاریخ کے قوانین اور تہذیبوں کے عروج و زوال میں ظاہر ہوتی ہے چنانچہ امم سابقہ کی تباہی اور بربادی کا قرآن میں جہاں جہاں ذکر ہے وہاں انسان کی اجتماعی فطرت کے قوانین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ ان قوانین کی خلاف ورزی سے قومیں تباہی اور زوال و شکست میں مبتلا ہوتی ہیں۔ ان تباہ شدہ قوموں کی ذلت و نامرادی کا یہ سبب نہیں تھا جیسا کہ عام طور سے مسلمان سمجھتے ہیں کہ انہوں نے خدا کے وجود کا اقرار نہیں کیا یا اس کے رسولوں کی شخصی اطاعت نہیں کی۔ اور اس لئے خدا کے غضب و انتقام کے مستحق قرار دیئے گئے۔ درحقیقت انہوں نے اپنی ہی اجتماعی اور تمدنی فطرت کا انکار کیا اور اس کے قوانین پر عمل کرنے سے گریز کرتے رہے۔ ورنہ یہ ظاہر ہے کہ خدا کو ماننے نہ ماننے سے اس کی ذات متاثر نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کی خدائی بہرحال قائم ہے اور رہیگی خواہ تمام روئے زمین کے باشندے انکار و اعراض میں مبتلا ہو جائیں۔

وان من شئ الا یسبح بحمدہ ولکن لا یفقھون حمد یشھم۔ اور کائنات میں کون سی شے ہے جو اس کی تسبیح و توصیف نہیں کرتی ہے لیکن تم ان باتوں کو سمجھ نہیں سکتے ہو۔

اسی طرح رسولوں کی تعلیم و تبلیغ کا یہ منشا نہیں ہوتا ہے کہ لوگ ان کی شخصی عظمت کا اقرار کرلیں یا ان کے سامنے سر اطاعت ختم کردیں۔ انبیا اور رسل اس قسم کی حب ذات اور انانیت سے پاک ہوتے ہیں۔ ان کی تعلیم و تلقین کا مقصد صرف اتنا ہوتا ہے کہ لوگ اپنی صحیح اجتماعی فطرت اور اس کے تقاضوں سے آشنا ہو جائیں چنانچہ توحیدی مذہب کے زیادہ احکام ایسے ہی ہیں جن کے ذریعہ وہ ہمیں اپنی اجتماعی فطرت سے مطابقت پذیری

کی تعلیم دیتے ہیں۔ والدین اور رشتہ داروں کے حقوق، نکاح وطلاق اور تقسیم دولت وغیرہ کا تعلق انسان کی اپنی تمدنی اور اجتماعی فطرت سے ہے اور ان احکام کو صحیح طور پر برتنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسان انہیں آسمانی احکام سمجھنے کے بجائے اپنی اجتماعی فطرت کے مطالبات تصور کرے۔ مختلف توحیدی مذاہب میں اجتماعی اور تمدنی زندگی کی بابت احکام کا جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ دراصل کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ انسان کی اصل تمدنی فطرت اس وقت بھی جب شریعت موسوی کا نزول ہوا اصلاً وہی تھی جو آج کے ترقی یافتہ انسان کی ہے۔ حضرت عیسیٰ کی تعلیمات بھی انسان کی اسی غیر متبدل اجتماعی فطرت پر مبنی تھیں۔ پھر جب اسلام کا ظہور ہوا تو اس نے بھی اپنی تعلیمات اور ہدایات کی بنیاد اسی فطرت پر قائم کی جو ہزارہا برس سے غیر متغیر چلی آ رہی ہے۔ فرق جو کچھ تھا وہ اختلاف حالات کا تھا۔ دین بنیادی طور پر ہمیشہ وہی رہیگا جو ابتدائے انسانیت سے تھا۔ البتہ زمانہ اور حالات کے اختلاف سے اس کے تفصیلی نقشہ اور جزوی احکام میں ردوبدل ہوتا رہیگا۔ زمانہ جدید کا اسلام بھی بنیادی طور پر وہی اسلام ہوگا جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ سو برس پہلے پیش کیا تھا لیکن اس کے تفصیلات اور تعینات وہ نہیں رہینگے جو تیرہ صدی قبل تھے۔ اسلام کے متعلق جن لوگوں کا تخیل یہ ہے کہ تیرہ سو سال بعد بھی وہ من وعن ہر تفصیل اور ہر جزو میں دور رسالت کے اسلام کا مثنیٰ ہوگا وہ اسی غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں جو یہودیوں اور عیسائیوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کی تھی۔ قرآن نے الیوم اکملت لکم دینکم، میں تکمیل دین کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ تکمیل شریعت کی طرف۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ آج کا اسلام ہو یا آئندہ پانچ ہزار برس کے بعد کا اسلام ہو اگر وہ واقعی اسلام ہے تو اصلاً اور باعتبار اساس وبنیاد اسی اسلام کا ہو بہو مثنیٰ ہوگا جس کی تکمیل حضور رسالت مآب نے تیرہ سو برس ہوئے فرما دی تھی۔

درحقیقت اس مسئلہ کو دو فریق بنیادی طور پر غلط سمجھ رہے ہیں۔ ایک تو وہ لوگ ہیں جو ارتقاء کے ایک ناقص تصور کے تحت سرے سے مذہب ہی کے قائل نہیں ہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ ارتقائے انسانی کے قوانین ہر زمانہ اور ہر عہد میں بدلتے رہتے ہیں۔ حالانکہ انسان، حیوان، نباتات اور جمادات کی ساری تاریخ اور سرگزشت اس نظریہ کی تردید کرتی ہے۔ قوانین ارتقاء میں تبدیلی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ارتقائی عمل ایک مرحلہ پورا کرنے کے بعد کسی نئے مرحلہ میں داخل ہوتا ہے۔ مثلاً جب کائنات میں صرف بے جان مادہ کا وجود تھا اور حیات ظہور میں نہیں آئی تھی اس وقت مادی ارتقاء اور طبعی فطرت کے قوانین ساری کائنات پر حکمران تھے۔ ابتدائے آفرینش سے لے کر ہزاروں لاکھوں سال تک کائنات انہیں بنیادی قوانین پر چلتی رہی، تا آنکہ مادی ارتقاء کا دور ختم ہوگیا اور فطرت میں پہلی مرتبہ زندگی کے آثار نمودار ہوئے۔ اب ارتقاء اپنا ایک مرحلہ پورا کر چکا تھا۔ چنانچہ حیات کے ظہور میں آتے ہی ارتقاء کی ایک نئی منزل کا آغاز ہوا۔ اس مرحلہ پر قوانین ارتقاء میں بھی تغیر واقع ہوا اور مادی ارتقاء کے قوانین کے ساتھ کچھ اور قوانین ظاہر ہوئے جن کا تعلق ہی عضوی زندگی سے تھا۔ پھر یہ دور بھی ہزاروں برس تک قائم رہا اور اس سارے عرصہ میں قوانین ارتقاء میں کوئی تبدیلی

عمل میں نہیں آئی کیونکہ ابھی کوئی نیا مرحلۂ ارتقاء ظاہر نہیں ہوا تھا۔ پھر جب نباتی ارتقاء کا مرحلہ ختم ہوگیا تو ارتقائے حیوانی کا نیا مرحلہ پیش آیا اور اس مرحلہ میں زندگی نے کچھ نئے قوانین پیدا کئے جنہوں نے سابقہ قوانین کو بالکلیہ منسوخ تو نہیں کیا لیکن ان میں بعض دیگر قوانین کا اضافہ کیا جس کی وجہ سے ان کے عمل میں فرق آنے لگا۔ اس کے بعد جب تک حیوانی ارتقاء کی منزل ختم نہیں ہوئی کوئی نیا قانون وجود میں نہیں آیا بلکہ وہی قوانین اس سارے دور پر بھی حاوی رہے جن سے حیوانی زندگی کا آغاز ہوا تھا یہاں تک کہ انسان کے ظہور کے ساتھ کائنات ایک نئی منزل ارتقاء میں داخل ہوئی۔ جب یہ نئی منزل معرض وجود میں آئی اس وقت شعور، ذہن اور اجتماعات کے نئے قوانین بھی ظاہر ہوئے جنہوں نے طبعی، کیمیاوی اور عضوی قوانین کو باطل تو نہیں کیا لیکن ان میں اضافہ کرکے ان کے عمل میں فرق پیدا کردیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمل ارتقاء جب تک اپنا ایک مرحلہ پورا نہیں کرلیتا۔ اس وقت تک وہ کوئی نیا قانون وجود میں نہیں لاتا ہے۔ ابھی فطرت ارتقائے انسانی کی منزل ہی سے گزر رہی ہے جب تک یہ مرحلہ پورا نہیں ہوجائیگا فطرت کے ان قوانین میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی جو ظہور انسانیت کے وقت معرض وجود میں آئے تھے۔ البتہ اگر ارتقائے انسانی کا دور ختم ہوگیا تو اس وقت فطرت اپنے نئے قوانین ارتقاء پیدا کریگی۔ ظہور انسانیت کے وقت فطرت نے جو نئے قوانین معین کئے تھے وہ ابتدائے آفرنیش آدم سے لے کر اس وقت تک جاری رہینگے جب تک انسانیت کا ارتقاء مکمل نہ ہوجائے۔ کیونکہ ارتقاء کا ایک بنیادی قانون یہ بھی ہے کہ جب تک وہ اپنا ایک قدم مضبوطی سے جما نہیں لیتا ہے اور اپنی پہلی منزل کو مستحکم نہیں کرلیتا ہے اس وقت تک آگے قدم نہیں بڑھاتا ہے۔ اس لئے یہ خیال بنیادی طور پر غلط ہے کہ حالات زمانہ یا خارجی احوال کی تبدیلی سے فطرت کے قوانین میں کوئی تبدیلی واقع ہوجاتی ہے۔ انسان کی معاشرتی اور تمدنی زندگی جن قوانین فطرت کی آج سے دس سال ہزار برس پہلے تابع تھی وہی قوانین اس پر اب بھی حکمران ہیں۔ لہذا مخالفین اسلام کی یہ دلیل کوئی وقعت نہیں رکھتی ہے کہ یہ مذہب تیرہ سو سال پہلے کا ہے۔ اس لئے زمانہ جدید میں اس کا چلنا مشکل ہے۔ اس دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ارتقاء کی فطرت اور اس کے قوانین کی تبدیلیوں کا غائر نظر سے مطالعہ نہیں کیا ہے ورنہ وہ اس بات سے انکار نہ کرتے کہ قوانین ارتقاء اسی صورت میں تبدیل ہوتے ہیں جب ارتقائی عمل کو کوئی نیا مرحلہ درپیش ہوتا ہے۔

ایک دوسرا گروہ قدیم طرز کے مذہبی لوگوں کا ہے۔ یہ لوگ اس حقیقت کو نظرانداز کردیتے ہیں کہ احوال وظروف کی تبدیلیوں سے فطرت کے معینہ قوانین کا اطلاق بھی بدلتا رہتا ہے۔ اور زندگی ہر آن وہر لحہ ایک نئے طرز وانداز سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ کل یوم ھو فی شان اس لئے جو قومیں حالات کی تبدیلیوں کا لحاظ نہیں کرتی ہیں اور جزوی قوانین یا ظواہر وشعائر کو بنیادی اصول وقوانین کا ہم مرتبہ خیال کرنے لگتی ہیں وہ زندگی اور فطرت کے ساتھ مطابقت پیدا نہ کرنے کی وجہ سے جلد یا بدیر فنا ہوتی ہیں۔ ہمارا مذہبی طبقہ کائنات کو ارتقاء پذیر سمجھنے کے بجائے اسے ایک جامد وساکن

حقیقت خیال کرنے لگا ہے۔ وہ اس امر پر یقین نہیں رکھتا ہے کہ فطرت انسان کو اعلیٰ سے اعلیٰ تر مدارج کی طرف لے جانا چاہتی ہے اور کسی ایک منزل پر اس کے قیام کو گوارا نہیں کرتی ہے۔ لیکن اگر ہم فطرت اور انسان کو ارتقاء پذیر قرار دیں تو اس سے یہ نتیجہ لازماً مستنبط ہوتا ہے کہ زندگی اور تمدن کی کوئی حالت ابدی اور ناقابل تغیر نہیں ہے کیونکہ حالات کی عدم تبدیلی اور یکسانیت انسان کو عقلی جمود اور اخلاقی تنزل میں مبتلا کر دیتی ہے۔ حالانکہ فطرت چاہتی ہے کہ آدمی ہر مرحلہ پر اپنے عقل و شعور کو از سر نو استعمال کرے اور اس کی اخلاقی جد و جہد کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہو۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ انسانی فکر و شعور میں ترقی کے لئے نئے حالات کا وجود میں آنا ضروری ہے کیونکہ اگر حالات ہمیشہ یکساں رہیں اور انسان کو تغیرات سے مطابقت پیدا کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہو تو وہ لگے بندھے اصولوں اور مقررہ قواعد و ضوابط کے تحت بلا غور و فکر کے زندگی بسر کرتا جائیگا۔ اور ترقی کے جس مرحلہ پر پہنچ چکا ہے اس سے نہ صرف آگے نہ بڑھ سکے گا بلکہ تنزل اور رجعت کی طرف مائل ہو جائیگا کیونکہ اسے غور و فکر اور اخلاقی اور کشمکش کی کوئی حاجت باقی نہیں رہیگی۔ اسی لئے فطرت کسی وجود انفرادی یا اجتماعی کو ایک حال پر ٹھہرنے نہیں دیتی ہے اور ہر آن اسے نئے حالات سے مطابقت پیدا کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ جو چیز انسان کو عقلی اور اخلاقی جد و جہد پر آمادہ کرتی ہے وہ نئی حالتوں کا ظہور ہے کیونکہ نئے حالات کے وجود میں آتے ہی اس کے پرانے عادات و اطوار اور کام کرنے کے طریقے بے فائدہ ہو جاتے ہیں۔ اگر وہ جدید حالات سے مطابقت پیدا کرنا چاہتا ہے تو اسے اپنی عقل و بصیرت کا استعمال کر کے کچھ نئے طریقے تلاش کرنے پڑتے ہیں۔ انفرادی زندگی میں بھی ہم روزانہ اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہر انسان کی اپنی ایک خاص عقل ہوتی ہے اور وہ ایک مخصوص اخلاقی مزاج کا حامل ہوتا ہے جو بلوغ سے لے کر بڑھاپے تک قائم رہتا ہے۔ لیکن یہی مستقل عقلی اور اخلاقی مزاج بلحاظ تغیرات احوال مختلف صورتیں اختیار کرتا رہتا ہے۔ اگر حالات اور مواقع کی مناسبت سے انسان اپنے عمل کو نہ بدلے تو زندگی میں سخت نقصانات اٹھاتا ہے اور کشمکش حیات میں فی الجملہ ناکام رہتا ہے۔ چنانچہ جب کوئی نئی حالت پیدا ہوتی ہے یا نئے مواقع سامنے آتے ہیں تو وہی شخص جس کا عقلی اور اخلاقی مزاج آخری طور پر متعین ہو چکا ہے بالکل مختلف طور پر عمل کرتا دکھائی دیتا ہے۔ سطح بین اشخاص سمجھتے ہیں کہ اس کی فطرت بدل گئی ہے یا اس کے مزاج میں تغیر واقع ہو گیا ہے لیکن واقعہ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ اس کے عقلی مزاج اور اس کی اخلاقی فطرت میں تو کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے البتہ نئے حالات اور نئے مقتضیات اسے مجبور کرتے ہیں کہ وہ اپنے عمل کے طریقوں اور کام کرنے کے طرز و انداز میں بھی تبدیلی پیدا کرے۔ یہی بات انسان کی اجتماعی زندگی پر بھی صادق آتی ہے۔ فطرت انسانی کے صحیح تقاضے جن پر دین کی بنیاد قائم ہے ہمیشہ سے یکساں رہے ہیں لیکن ہر نئی حالت میں ان تقاضوں کی تکمیل کے طریقے جدا ہو جاتے ہیں۔ جو قوم اپنے پرانے طریقوں پر جمی رہتی ہے اور نئے حالات کے ساتھ مطابقت

نہیں پیدا کرتی ہے اس کی ترقی کا سلسلہ مسدود ہو جاتا ہے اور بہت جلد انحطاط و زوال میں مبتلا ہو کر اجتماعی حیثیت سے فنا ہو جاتی ہے۔ احوال و ظروف کی تبدیلی فطرت کا ایک طاقتور ہتھیار ہے جس کے ذریعہ سے وہ قوموں اور جماعتوں کو متحرک اور اقدام پذیر رکھتی ہے اور ان کے عقل و شعور اور نفس روحانی کو زنگ آلود ہونے سے بچا لیتی ہے۔ اگر حالات ہمیشہ یکساں رہیں اور خارجی زندگی میں تبدیلیاں واقع نہ ہوں تو لوگ رسم و رواج اور خارجی قواعد و ضوابط کے تحت مشینوں کی طرح زندگی بسر کرتے رہیں اور اپنی اجتہادی فہم و بصیرت کھو بیٹھیں۔ فطرت نے انسان کو ایک میکانیہ سے بہت بلند تر ہستی عطا کی ہے جو بالکل لگے بندھے اصولوں پر غیر شعوری اور غیر ارادی طور سے عمل کرتا رہتا ہے۔ اس کو یہ گوارا نہیں ہے کہ انسان خود کو ایک میکانیہ کے درجہ تک گرا لے اور گرد و پیش کے حالات یا خارجی تبدیلیوں کا جائزہ لئے بغیر آنکھیں بند کر کے مقررہ اصولوں پر کام کرتا رہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ جن قوموں نے فطرت کے ایک غلط تصور کے تحت انسان کو ایک میکانیہ قرار دیا ہے وہ تو اصول و قوانین کو بلا لحاظ حالات میکانکی طور پر نہیں برتتی ہیں لیکن جس مذہب نے اپنے پیروؤں کو فطرت اور انسان کا ایک بہتر تصور عطا کیا ہے اور جس کے نزدیک انسان میکانیہ سے بلند تر ایک روحانی ہستی ہے اس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں، کہ اصول و قوانین پر آنکھیں بند کر کے میکانکی عمل ہونا چاہیئے اور حالات کی تبدیلی کے باوجود مقررہ قواعد و ضوابط میں کوئی فرق نہیں آنا چاہیئے۔ یہ طرز عمل تو ان جماعتوں کا ہونا چاہیئے جو انسان اور فطرت کو خالص میکانیہ خیال کرتے ہیں نہ کہ اس جماعت کے افراد کا جو انسان اور فطرت میں عقل و روح اور اختیار و آزادی کا اثبات کرتی ہے۔ اسلام کے دین فطرت ہونے کا ثبوت ہی یہ ہے کہ وہ ہماری زندگی کو حرکت پذیر اور ارتقاء پذیر بنانا چاہتا ہے۔ اس نے ہمیں ایک مخصوص مزاج عقلی اور ایک جداگانہ اخلاقی نقطۂ نظر عطا کیا ہے جو ہمیشہ سے ایک ہی ہے اور رہیگا لیکن جیسے جیسے نئے حالات پیدا ہونگے نئی صورتیں پیش آئینگی، نئے مواقع اُبھرینگے اور نئے تقاضے وجود پذیر ہونگے ہمارا یہ مخصوص عقلی اور اخلاقی مزاج انہیں اصولی اور بنیادی قوانین پر جو بنائے دین ہیں قواعد و ضوابط اور جزئیات و فروعات کی نئی نئی عمارتیں تعمیر کریگا۔ اس لحاظ سے دین کی بنیادی ہیت ہمیشہ کے لئے وضع کر دی گئی ہے لیکن اس کی بالائی تعمیر ہر زمانہ میں نئے طور پر عمل میں آئیگی کیونکہ فطرت سے مطابقت پذیری کا جو مطالبہ دین کی اصل و اساس ہے اس کی تکمیل اسی طرح ہو سکتی ہے کہ فطرت جس نئے رنگ میں اپنے آپ کو ظاہر کرے عملی زندگی میں اس کے ساتھ مناسبت پیدا کی جائے۔ یہ نئے حالات عین فطرت، جزو فطرت اور کل یوم ھو فی شان کی تفسیر ہوتے ہیں۔ ان سے مطابقت فطرت سے مطابقت اور ان سے مناسبت منشائے ایزدی سے مناسبت پیدا کرنے کے مترادف ہے اور حضور رسالتمآب کا یہ ارشاد کہ زمانہ کو بُرا مت کہو (لا تسبوا الدھر) اسی حقیقت کا اظہار و اثبات ہے۔

بشیر احمد ڈار

بھگوت گیتا اور اس کا فلسفۂ اخلاق

(۲)

جس طرح خدا کے متعلق گیتا میں وحدت وجودی نظریہ داخل ہؤا، اسی طرح مادے اور کائنات کے متعلق سانکھیہ کے مادی تصوّرات بھی اس میں شامل ہوگئے جو اس کے بنیادی نظریئے سے مطابقت نہیں رکھتے۔ بعض کو سمونے کی کوشش کی گئی ہے لیکن بعض اسی طرح موجود رہے۔ پُرش اور پراکرتی کی تقسیم موجود ہے لیکن اس کی ثنویت کو وحدت میں تبدیل کیا گیا ہے۔ پُرش کوئی علٰحدہ اصول نہیں بلکہ خدا ہی کی ایک شکل (پراکرتی) ہے۔ اگرچہ پراکرتی یعنی خارجی کائنات بے حس ہے، اس کے باوجود اس کے ہر کام کی غایت اور مقصد ہوتا ہے جو اس کی بے حسی کو مدِّنظر رکھتے ہوئے ناقابلِ فہم ہے۔ گیتا میں اس نقص کو رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کائنات (پراکرتی) کے عمل کی تہ میں ایک روحانی قوت کارفرما ہے اور پُرش یعنی روح ویسے ایک مستقل بالذّات اصول نہیں جیسا کہ سانکھیہ میں ہے۔ اس کا کام صرف احساس یا علم ہی نہیں بلکہ آنند یعنی سعادت حاصل کرنا بھی ہے۔ گیتا میں اتم پرش کا تصور بھی موجود ہے جو سانکھیہ میں نہیں پایا جاتا۔ اس کے باوجود انسانی روح کی حقیقت اور اس کے کائنات کے تعلق کے متعلق سانکھیہ کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔ پُرش کی حیثیت محض خارجی اور ناظر کی سی ہے، اصل کرتا ریا فاعل پراکرتی ہے اور ان دونوں میں امتیاز کرنا ہی زندگی کا مقصد ہے۔

تیرھویں باب میں ان دونوں کے درمیان تفصیلی امتیاز پیش کیا گیا ہے۔ پہلے شلوک میں ارجن پوچھتا ہے کہ وہ پراکرتی اور پُرش، میدان اور ناظر، علم اور معلوم کے متعلق جاننا چاہتا ہے۔ کرشن جواب دیتا ہے: یہ جسم میدان (کشتر) ہے اور وہ جو اس میدان میں واقعات کا مطالعہ کرتا ہے عالم (کشترجنا) ہے۔ یہ مثال بہت اہم اور معنی خیز ہے۔ میدان مسلسل کارزار، جدوجہد، ترقی و تنزل، زندگی اور موت کا علاقہ ہے۔ جاننے والے یا مطالعہ کرنے والے کا کام محض دیکھنا یا تماشا کرنا ہے۔ بے حس پراکرتی سے عمل ظاہر ہوتا ہے اور بے عمل پرش پراکرتی کے عمل سے واقف ہوتا ہے۔ لیکن روح کا یہ تصور بہت ناقص اور ناقابلِ فہم ہے۔

کیا انسانی زندگی میں روح کا وجود محض منفعلانہ ہے جیسا کہ مثلاً باب پنجم کے شلوک ۱۳ سے ظاہر ہوتا ہے: "روح نہ عمل کرتی ہے اور نہ عمل پر ابھارتی ہے"؟ اگر تمام عمل کا باعث مادہ اور خارجی کائنات ہے اور روح صرف اس کا

مشاہدہ کرتی ہے جس سے اس پر کسی قسم کا تاثر پیدا نہیں ہوتا تو اسے روح کہنا ہی ناانصافی ہے۔ تمام عمل کا موجب روح انسانی ہی تو ہے اور اس کی اسی قوت کے باعث انسانی زندگی میں اخلاق کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ روح کی صحیح نوعیت یہ ہے کہ وہ نصب العین کے حصول کے لئے مادہ کو استعمال کرتی ہے اور اس کو اس طرح ڈھالتی ہے کہ اس سے اپنے ارادوں کی تکمیل کرا سکے۔ اگر روح کو بالکل منفعلانہ حیثیت دی جائے تو اس سے انسانی انفرادیت، اس کے جذبات، اس کے بلند عزائم، اس کی اخلاقی حیثیت سب ختم ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مادہ کی کثافت روح کی پاکیزگی کو آلودہ نہیں کر سکتی۔ (جیسا کہ دوسرے باب میں تفصیل سے مذکور ہے) لیکن یہ اسلئے نہیں کہ روح میں آلودہ ہونے کی فطری خاصیت نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ روح میں یہ فطری صلاحیت موجود ہے کہ اگر اس کے سامنے بلند تر مقاصد ہوں تو ان آلودگیوں سے ملوث ہونے سے بچ سکتی ہے۔ روح جامد نہیں، نمو پذیر ہے۔ ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے، اس پر واردات کا عکس نہیں پڑتا بلکہ وہ خود ان وارداتوں کو پیدا کرتی اور ان سے اثر پذیر ہوتی ہے، وہ مادے کی جنبش و حرکت کا مشاہدہ نہیں کرتی کیونکہ مادہ تو بجز سکون و جمود ہے، بلکہ جنبش و حرکت کا ماخذ خود روح ہے اور اس کائنات میں ساری تگ و دو اگرچہ مادہ کے وجود سے ہے تاہم اس میں یہ حرکت پیدا کرنا روح کے بغیر ممکن ہے۔

ایک دوسری جگہ (۱۵: ۷) روح کے متعلق لکھا ہے کہ وہ خدا کا قدیم حصہ ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ جب انسانی روح خالق کائنات ہی کی ایک محدود شکل ہے، وہ خدا جسے نیند اور اونگھ کبھی نہیں آتی اور جو مسلسل حرکت اور عمل سے کبھی عاجز نہیں ہوتا (۲: ۲۲-۴) تو پھر روح انسانی کس طرح ساکن و جامد ہو سکتی ہے؟ درحقیقت یہ تضاد صرف اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ گیتا کے بنیادی روحانی نظریۂ حیات میں سانکھیہ کی خالص مادہ پرستی کے لئے کوئی گنجائش تھی ہی نہیں۔

پراکرتی کا تمام عمل ان تینوں صفات (گُن) کی وجہ سے ہے جن سے مل کر پراکرتی وجود میں آتی ہے۔ گن کے لغوی معنی رسی کے بل ہیں اور اسی لئے گُن کا یہاں مفہوم صفت نہیں جو عام طور پر متداول ہے بلکہ حصے ہیں جن سے پراکرتی کا وجود بنتا ہے۔ تین گُن ستو، رجس اور تمس ہیں۔ ستو، سفید حصہ، وہ جزو ہے جو پاک، صاف، روشنی دینے والا نیک اور صادق ہے۔ دوسرا رجس، سُرخ حصہ جس سے عمل، جذبہ، بے چینی، قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ تیسرا تمس، سیاہ حصہ، ہر اس چیز کا نمائندہ ہے جو بھاری، سیاہ، جمود اور سکون کی یاد دلاتی ہے۔ انکے مختلف نسبتوں میں ملنے سے اشیاء کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ گیتا کے نزدیک پراکرتی سے جو گن ظاہر ہوتے ہیں، اس سے کوئی انسان کیا دیوتا بھی محفوظ نہیں۔ انہیں تین گنوں نے انسان کو کائنات کی زنجیروں اور زندگی کے چکر میں گرفتار کر رکھا ہے۔ صحیح آزادی ان گنوں سے بالاتر ہونے کا نام ہے۔

یہاں بھی وہ تضاد نظر آتا ہے جو روح کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں۔ انسانی زندگی کا جو نقشہ گیتا کا تمام قصہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے یعنی مسائل کی پیچیدگی اور انسانی ذہن کی غلط فہمیاں جو اس کو ان مسائل سے دوچار ہونے کی بجائے

ان سے فرار کا آسان راستہ دکھاتی ہیں، ہمیں یہ سبق نہیں دیتا کہ ہم اپنے جسم و روح اور اس کے تمام گنوں اور خصوصیات سے بالاتر ہو کر دنیا کو ترک کر دیں۔ اس قصّہ کا صحیح مقصد تو یہ ہے کہ ہم اپنی تمام مجبوریوں، اپنی تمام حدود اور زنجیروں کو قائم رکھتے ہوئے اپنے لئے فلاح اور سعادت کا ایک اور صرف ایک راستہ اختیار کریں جس سے خدائے عالم و قادر کی رضا اور خوشنودی حاصل ہو۔ اور یہ رضا بقول گیتا وہی ہے جس میں ہماری فلاح و بہبودی مضمر ہے۔ (۱۸: ۶۴)

گیتا کے مصنّف کا اصل موضوع انسان اور اس کی سعادت اور شقاوت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تمام کائنات، بے جان اور جاندار خدائے تعالےٰ کے مظاہر ہیں لیکن انسان اس کائنات کا سرتاج اور تمام مخلوقات میں سے افضل تریں ہے۔ وہ صرف انسان ہی ہے جس کو قوّتِ اختیار دیا گیا ہے جس کی مدد سے اگر وہ چاہے تو فلاح حاصل کر سکتا ہے اور اگر وہ چاہے تو اپنے لئے مصیبت اور عذاب کے دروازے کھول سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گیتا کے مختلف اشلوکوں کا مطالعہ کرتے وقت بعض جگہ خدا کی مطلق قدرت کا اظہار ایسے لفظوں میں کیا گیا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انسان اس کائنات میں محض ایک بے جان تنکا ہے جس کو حوادث اور قضا و قدر کی ہوا جس طرف چاہتی ہے اُڑائے لئے پھرتی ہے، ایک نہ ختم ہونے والی حرکت اسے ایک بے جان مشین کی طرح بلا مقصد گھماتے رہتی ہے۔ (۱۸: ۵۹-۶۱) انسانی نفس محض ایک بے حس مشیئت کا آلہ کار ہے اور جو کچھ اس سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کے لئے وہ بالکل مجبور ہے کیونکہ اس میں اس کی اپنی مرضی یا ارادہ کا کوئی دخل نہیں (۱۱: ۳۲-۳۳)۔ لیکن ان الفاظ سے جو کچھ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے وہ اصل قصّہ کی نوعیت اور اس کے مقصد سے دور ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب کرشن تمام وعظ ختم کرتا ہے تو آخر میں وہ ارجن سے یوں مخاطب ہوتا ہے: "میں نے تمہیں یہ علم سکھایا ہے جو تمام رموزِ سربستہ کا سرتاج ہے۔ اس پر غور و تدبّر کرو اور اس کے بعد جو تمہارے جی میں آئے کرو۔" (۱۸: ۶۳) یہ آخری الفاظ اس حقیقت کا اعلان ہے کہ گیتا کے مصنّف کے نزدیک انسان با اختیار اور مؤثر ہستی ہے، جو نیکی اور بدی کے راستوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے ارادہ اور اختیار سے جس راستہ پر گامزن ہونا چاہے ہو سکتا ہے۔ جبری خیالات اور تصوّرات کی تشریح بہ آسانی کی جا سکتی ہے۔ یا تو یہ اس مصالحت کا نتیجہ ہیں جو بعد میں حالات کی وجہ سے کی گئی اور جس کے باعث گیتا کے اصل متن کو محرّف کیا گیا۔ دوسری معقول وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ خدا کی قدرت اور طاقت کا اظہار جب بھی کیا جائے گا، اسی جگہ انسانی اختیار و انفرادیت کو ضرب پہنچنی لازمی ہو جاتی ہے۔ خدا کا قادرِ مطلق ہونا اور انسان کا صاحبِ اختیار ہونا ــــ یہ دونوں باتیں اگرچہ عملی طور پر اپنی اپنی جگہ صحیح اور درست ہیں لیکن ان میں منطقی ربط پیدا کرنا عقلِ انسانی سے ماوراء ہے اور اسی لئے تمام مذہبی صحیفوں میں اس قسم کا تضاد نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

اس قصّہ میں ارجن ایک عام اوسط درجے کے انسان کا نمایندہ ہے۔ تمام اچھے آدمیوں کی طرح وہ بدی

کی قوت سے واقف ہے اور اس سے خوف کھاتا ہے اور اس پر قابو پانے کی کوشش میں مصروف۔ اس کا ضمیر اس کو فرض ادا کرنے پر اُکساتا ہے لیکن احتیاط اور انسانی ہمدردی اس کا ہاتھ روک لیتی ہیں تاکہ وہ سمجھ سکے کہ اس کا صحیح فرض کیا ہے۔ وہ اپنے آپ کو عاجز اور درماندہ محسوس کرتا ہے، وہ اپنی رائے اور اپنے فیصلہ پر عمل کرنے سے گھبراتا اور جھجکتا ہے اس لئے لازماً اس نے اس شخص کی طرف توجہ کی جس کو وہ اپنا دوست ہمراز و مونس سمجھتا ہے اور جس کی فراست اور دانائی اور صاحب رائے ہونے پر اس کو پورا اعتماد ہے اور اس کے ساتھ یہ کہ وہ اس پر اعتماد کرکے اس کو فیصلہ کا کلی اختیار بھی دے دیتا ہے اور جب وہ فیصلہ دیتا ہے تو اس کے مطابق عمل کرنے میں اس کے دل میں کسی قسم کی گھٹن محسوس نہیں ہوتی بلکہ بہ طیب خاطر وہ اس کو کر گزرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ وہ کشتری بہادر ہے اور اس کی عمر کا کافی حصہ مختلف قسم کی جنگوں اور مشکلات میں گزرا ہے اور اس لئے وہ اپنے اعمال میں اتنا ہی دلیر اور جری ہے جس طرح اس کے خیالات و عزائم بلند ہیں۔ وہ حقیقت اور سچائی کو تسلیم کرنے کے لئے اسی طرح کمربستہ ہے جس طرح وہ دشمن کے مقابلہ پر ہر میدان میں نکل آتا ہے اور سچائی کے لئے وہ ہر خطرہ مول لینے کے لئے تیار ہے۔ لیکن سوال تو یہی ہے کہ وہ سچائی کیا ہے؟ وہ پورے دل و جان سے اس کا طالب ہے۔ جب کرشن نے اس کو صراط مستقیم کی راہ دکھانی چاہی تو اس نے اس پر سوالات کی بوچھاڑ کر دی صرف اس لئے کہ اس کے قلب و ذہن میں کسی قسم کے شکوک و شبہات نہ رہنے پائیں۔ وہ کوئی غیر معمولی عقلی صلاحیتوں کا مالک نہیں جو محض اشاروں سے بات کی تہ تک پہنچ سکے، وہ تو ہر بات کی کھوج نکال کر حقیقت کا معائنہ کرنا چاہتا ہے۔ وہ عملی انسان ہے جو اپنے روزمرّہ کے فرائض میں منہمک ہے۔ وہ مرتاض راہب یا سادھو نہیں جو اس دنیا کو خیرباد کہہ کر زندگی کی کش مکش اور فرائض کی ادائیگی سے بالاتر ہو گیا ہو اور جس کے نزدیک عمل بے معنی ہو چکا ہو۔ گیتا کا پیغام ایسے ہی آدمی کے لئے ہے۔

جب ہم اس تمام مابعدالطبیعاتی مباحث سے قطع نظر کریں تو گیتا کا آدمی درحقیقت ہماری ہی ذات کا عکس ہے۔ وہ سوچتا ہے، محسوس کرتا ہے اور ارادہ کرتا ہے۔ وہ اس خارجی کائنات میں زندگی گزارتا ہے اور اسی تعلق سے اس کو بُرائی کی طرف ترغیبات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور رنج و خوشی وغیرہ تمام تقابلی جذبات کا تجربہ ہوتا ہے وہ اکثر اپنی جبلی خواہشات کا شکار ہو جاتا ہے۔ خواہش، غصّہ، لالچ، محبت و نفرت، وہ تصورات کا محل بناتا ہے اور ان کے حصول کے لئے آمادۂ عمل ہو جاتا ہے۔ ان تمام خواہشات و جذبات و تصوّرات کے گورکھ دھندوں میں مصروف ہوتے ہوئے بھی بعض دفعہ اس کے دل میں یہ احساس اُبھرتا ہے کہ یہ زندگی شاید محض سراب ہے، دھوکا اور مایا ہے اور حقیقتاً اس خارجی کائنات میں جلوہ گر نہیں بلکہ اس پردہ میں مستور و پنہاں ہے۔ کیا اس پردہ کو ہٹائے بغیر وہ حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کر سکے گا؟ کیا یہ ڈھلنے والی اور غروب و فنا ہونے والی چیزیں حقیقت ہیں یا وہ کوئی ایسی پائدار اور لافانی شے ہے جو ان آفلین کے پیچھے چھپی بیٹھی ہے؟ کرشن اپنے وعظ کے آغاز ہی میں ارجن کو اس حقیقت سے آشنا کرتا ہے کہ

یہ جسم اور کائنات سب فانی ہیں اور حقیقت صرف وہ روح ہے جو اس مرنے والے جسم میں پنہاں اور کارفرما ہے۔

انسان کو اپنے پانچ حواس کے ذریعے خارجی کائنات کا مکمل علم حاصل ہوتا ہے۔ یہ اب انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ ان تاثرات کو قبول کرے اور ان کے مقتضیات کے مطابق اپنی زندگی کو ڈھالے یا مینڈک کی طرح جو اپنے تمام جسم کو ایک خول کے اندر چھپا لیتا ہے اس بیرونی دنیا سے قطع تعلق کرے۔ اگر پہلا طریقہ اختیار کیا جائے تو دنیا کی محبت اور اس کے تقاضے انسان کو ایک اور راستے پر لے جاتے ہیں جن کے باعث ہر آدمی دولت، عزّت، شہرت وغیرہ کی خاطر بہت سی کٹھن منزلوں سے گزرتا ہے۔ جو چیز وہ حاصل نہ کر سکے اس کی تمنّا میں اس کی نیند حرام ہو جاتی ہے اور جو چیز اسے مل جائے اس کی محبّت میں اتنا گرفتار کہ ہر دوسری بات سے غافل و بے پروا۔ اگر کسی طرح یہ محبوب چیز اس سے چھن جائے تو بس ہر قسم کا غصّہ اور نفرت اس کی عقل و ہوش کو کھو دینے کے لئے کافی ہے۔ گیتا کے نزدیک یہ الفت و محبت (کام)، نفرت و حقارت (کرودھ)، لالچ و طمع (لوبھ) تمام انسانی گناہوں کی جڑ اور بنیاد ہے۔ یہی اسے بُرے خیالات اور عمل کی ترغیب دیتے ہیں، یہی اسے حقیقت کے علم سے محروم رکھتے ہیں اور اس طرح اس کی زندگی کو بے راہ روی میں مبتلا کر کے اسے حقیقی سعادت سے ہمیشہ کے لئے محروم کر دیتی ہیں۔

لیکن یہاں پھر وہی تضاد نمایاں ہوتا ہے۔ کیا زندگی کا صحیح مقصد اس کائنات سے بے تعلق ہونا ہے یا اس کائنات کو اپنی ضروریات اور فرائض کی خاطر مسخر کرنا اور اس سے اخلاقی مقاصد کے حصول کے لئے مدد لینا؟ اگر محض بے تعلقی ہی مقصودِ اعلیٰ ہو تو پھر ارجن کے شکوک و شبہات، اس کا میدانِ کارزار سے گھبرا کر کرشن سے مشورہ طلب کرنا — سبھی بے معنی اور لغو معلوم ہونے لگتا ہے۔ گناہ اس خارجی ماحول کے مختلف تاثرات میں الجھنے سے پیدا نہیں ہوتا کیونکہ جب انسان یہاں پیدا ہؤا ہے تو الجھنے کے بغیر اس کا ایک قدم بھی نہیں اُٹھ سکتا۔ گناہ کا اصلی باعث اس حقیقتِ مطلقہ، اس منبع روحانی سے اپنے آپ کو منقطع کرنا ہے۔ اس خارجی ماحول سے تعلق قائم رکھنا بھی ضروری ہے اور اس تعلق کی بنا پر گناہ کا پیدا ہونا اکثر دفعہ لازمی ہو جاتا ہے ؎

چوں برویدآدم از مُشتِ گلے	با دلے با آرزوئے در دلے
لذّتِ عصیاں چشیدن کار اوست	غیرِ خود چیزے ندیدن کار اوست
زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست	تا خودی ناید بدست، آید شکست

دوسرے لفظوں میں انسانی زندگی کی مشغولیتیں اور گناہ بہت حد تک لازم و ملزوم ہیں۔ اس لئے محض گناہ کے خوف سے خارجی ماحول سے کنارہ کشی زندگی سے فرار کے مترادف ہوگی۔ گناہ انسانی کمزوری کی علامت ہے لیکن اگر دل سے توبہ کر لی جائے تو گناہ کا دھبہ بالکل مٹ جاتا ہے اور انسان کا دل ویسے ہی پاک و صاف ہو جاتا ہے جیسا کہ گناہ سے پہلے تھے۔ زندگی اور معاشرے میں رہتے ہوئے انسان سے فرائض کی ادائیگی میں اکثر دفعہ کوتاہیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان کوتاہیوں سے

بچنے کی کوشش کرنی ضروری ہے لیکن اگر انسانی فطری کمزوری سے یہ فروگذاشتیں ہوتی رہیں تو اس کی بناپر فرائض کی ادائیگی اور معاشری تعلقات سے علیحدگی خود ایک عظیم گناہ ہے۔ اس لئے صحیح راہِ عمل یہی ہے کہ حتی الامکان ہم زندگی کے مسائل سے دوچار ہوں اور اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں پر پشیمان ہو کر توبہ کرتے چلے جائیں اور کوشش کریں کہ آیندہ ان سے بچتے رہیں ؎

گرچہ فسونِ نفس مرا بردز راہِ صواب　　از ظلم در گزر عذر گناہم پذیر

نیک آدمی وہ ہے جو اس معاشرے میں اپنے مقام کے مطابق فرائض کی ادائیگی میں دل وجان سے مشغول ہو۔ گیتا کے الفاظ میں وہ شخص دیوتاؤں کے زمرہ میں شامل ہے جس کی سیرت بلند، جس کا دل اپنے مقصد کے حصول میں منہمک اور جس کا ذہن اس حصول کے مناسب ذرائع کو استعمال کرنے میں ہر لمحہ تیار رہو۔ ارجن ایسے ہی انسان کی مثال ہے۔ کرشن نے ان نیک انسانوں کی بہترین صفات کا ذکر کیا ہے۔ نیکی، خلوص، ضبطِ نفس، پاکیزگی، حیا، جرأت وغیرہ۔ ان کے برعکس بُرے آدمی وہ ہیں جن کا ٹھکانا تحت الثریٰ کے شیطانی گروہ کا مسکن ہے جو نفاق غرور، غصّہ، نفرت اور ہٹ دھرمی کا شکار رہیں، جو خدا اور انسانوں کے دشمن اور اس چندروزہ زندگی کے اعمال اور نتائج پر مطمئن ہو گئے۔

"خدا نے کہا: بے خوفی، دل کی پاکی، علم کی تحصیل میں انہماک، سخاوت، ضبط نفس، قربانی کا جذبہ، کتاب مقدس کی تلاوت، بدیوں سے اجتناب، صاف گوئی، سب کے لئے جذبۂ احترام، اعتدال پسند طبیعت، چغل خوری اور گالی گلوچ سے زبان کا اجتناب، خواہشات سے پرہیز، استقلال، حیا، نرمی، جوش، مصیبتوں اور تکلیفوں میں صبر، نفرت اور حقارت اور غرور سے علیحدگی —— یہ صفتیں ہیں ان انسانوں کی جو روحانی دنیا میں پیدا ہوتے ہیں۔

نفاق، غرور اور خودستائشی، غصّہ، ضد اور جہالت —— یہ صفتیں ان انسانوں کی ہیں جو شیطانی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں" (۱۶: ۱—۴)

لیکن ایسے بلند اخلاقی مواعظ کے ساتھ ساتھ یہ غیر اخلاقی تصور بھی ملتا ہے کہ جب انسان ایک خاص منزل سے بالا ہو جائے تو اس کے لئے نیکی اور بدی کا امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔ یہ کائنات محض ایک کھیل ہے جس میں مختلف انسان نیکی اور بدی کا کردار ادا کرنے کے بعد پردہ کے پیچھے چلے جاتے ہیں۔ نہ ان کی کوئی خودی ہے اور نہ اختیار، خودی اور اختیار کا احساس محض ایک سراب ہے جس کو وہ جہالت سے حقیقت سمجھے ہوئے ہیں"۔ "اگر تم میں یا وجود کے تصور پر اتراتے ہو اور یہ خیال کرتے ہو کہ میں نہیں لڑوں گا، تو تمہارا یہ ارادہ بے کار ہے، قدرت (یعنی پراکرتی جو درحقیقت فعال ہے) تمہیں مجبور کرے گی۔ اے کنتی کے بیٹے، تم اپنے کرموں اور اپنی فطرت کے

ہاتھوں مجبور ہو کہ جو فعل تم اپنے ارادہ اور خواہش سے نہیں کرنا چاہتے، وہ تم سے تمہاری مرضی کے خلاف سرزد ہوگا۔ اے ارجن خدا ہر شے کے دل میں مکیں ہے اور اپنی مایا کی قوت سے تمام مخلوق کو نچاتا رہتا ہے۔"

ایک منزل تک نیکی اور بدی کے درمیان جنگ جاری رہتی ہے، انسان اپنی پوری قوت اور خلوص سے نیکی کو پسند کرتا ہے اور بدی کو نہ صرف رد کرتا ہے بلکہ اس کی انتہائی کوشش ہوتی ہے کہ بدی کی طرف رجحان اور بدی کا وجود ختم ہو جائے۔ لیکن گیتا کے نزدیک یہ آخری منزل نہیں۔ انسانی زندگی میں ایک ایسا مرحلہ بھی آتا ہے جب وہ اس نیکی اور بدی کی تمیز سے بالا ہو جاتا ہے اور اس کے لئے بدی بھی ویسی ہی بے ضرر ہوتی ہے جیسا کہ نیکی، نیک انسان اسی طرح خدا کے قانون مشیت کی پیروی کرتے ہیں جس طرح برے انسان۔ مذہب اور لا مذہب، دھرم اور ادھرم کی تمیز اٹھ جاتی ہے۔ چنانچہ کرشن ارجن کو کہتا ہے کہ "تمام دھرم کو بالائے طاق رکھ دو اور صرف مجھ میں پناہ ڈھونڈو" (۱۸ : ۶۶) یہ منزل درحقیقت اخلاقی زندگی کی نہیں بلکہ بداخلاقی کی ہے۔ انسان جب تک انسان ہے اور اس کائنات میں معاشرے کے مختلف بندھنوں سے وابستہ ہے اس کے لئے نیکی اور بدی، دھرم اور آدھرم کی تمیز سے بالا ہو کر زندگی گزارنا ناممکن ہے۔ اگر وہ اس تمیز سے بلند ہونا چاہے تو اس کے لئے کوئی اعلیٰ زندگی نہیں بلکہ سفلی زندگی ہوگی، خالص بداخلاقی اور بدی کی زندگی ہوگی جس میں نیکی کا نام تک بھی نہیں ہوگا۔

"آدمی کی موت کے بعد اس کی روح کچھ عرصے کے بعد دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے جس طرح ہم پرانے کپڑے اتار کر نئے کپڑے پہن لیتے ہیں۔ (۲ : ۲۲) نیا جسم اسکی پہلی زندگی کے کاموں کی نوعیت کے لحاظ سے مقرر ہوگا۔ یہ پیدائش و موت کا چکر یونہی چلتا رہے گا حتیٰ کہ انسان اس سے نجات حاصل کر سکے۔

یہ مسلسل پیدائش (سنسار) کا نظریہ جس کو تناسخ ارواح بھی کہا جاتا ہے ہندوؤں کے نظریۂ کرم سے وابستہ ہے اور قدیم اُپ نشدوں کے زمانے سے ہی ہندو نظریۂ حیات کا ایک اہم جزو بن چکا ہے۔ چنانچہ ہندوستان کے ہر مذہب اور ہر مکتب فکر میں یہ تصور موجود ہے اور اسی کی بنا پر ان کے نظریۂ اخلاق میں نجات کو ایک نمایاں جگہ حاصل ہے۔ اس دوری تصورِ زماں کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس کائنات میں ایک محبوس قیدی سمجھنے لگتا ہے اور اس بنا پر اس کا نظامِ اخلاق اس بنا پر تعمیر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح اور کیسے اس دنیا کی ذمہ داریوں سے بچ سکتا ہے، کیسے وہ اس زندگی کی مصیبتوں سے نجات حاصل کر کے اپنی روح کو مادی آلائشوں سے ملوث ہونے سے بچالے۔ یہ سلبی اخلاق اور سلبی نظریۂ حیات اسی دوری تصورِ زمان کا نتیجہ ہیں اور افسوس ہے کہ گیتا جیسی جہاد کی تلقین کرنے والی اور زندگی کی کشمکش سے مردانہ وار مقابلہ سکھانے والی کتاب بھی اس منفیانہ تصور سے نہ بچ سکی۔

چونکہ اخلاقی زندگی کا مقصد زندگی سے نجات ہے اس لئے انسان کا فرض ہے کہ ضبطِ نفس سے کام لے۔ اگر نفس کی خواہشات کو بے لگام رہنے دیا جائے اور اس دنیا کی دلچسپیوں میں دل لگایا جائے تو موت اور پیدائش کے چکر سے

نجات ناممکن ہو جائے گی۔ اس لئے بدی کے سرچشمے کو شروع ہی میں بند کرنا ضروری ہے اور اس لئے نفسِ انسانی کی اصلاح کے لئے اخلاقی ضابطہ کی اہمیت واضح ہے۔ گیتا کی اصطلاح میں اسے یوگ کہا گیا ہے۔ یوگ کے لغوی معنی اتحاد کے ہیں اور آغاز سے ہی اس سے مراد ضبطِ نفس کا وہ نظام ہے جس کی مدد سے ایک فرد خدائے مطلق کی ذات میں وصل حاصل کر سکے۔ بھگوت گیتا میں جہاں کہیں لفظ یوگ اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہوا ہے، اس سے مراد یہی ضبطِ نفس ہے یا ضبطِ نفس کا کوئی طریقہ۔ جب کرم یوگ، جنان یوگ اور بھگتی یوگ کی اصطلاحیں استعمال ہوئی ہیں ان سے مراد بالترتیب ایسا ضبطِ نفس ہے جو صحیح عمل، صحیح علم اور صحیح عبادت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہی گیتا کی خوبی ہے کہ اس میں انسان کی فطرت کا صحیح اور مکمل تصوّر موجود ہے۔ اس کے ذہنی، عملی اور جذباتی رجحانات کے اظہار کے لئے مساوی طور پر مواقع فراہم کئے گئے ہیں۔ نہ وحدت وجود کی طرح صرف علم پر زور ہے اور نہ صوفیانہ اور مروجہ یوگ کی جذباتی مذہبیت پر اکتفا کی گئی ہے بلکہ ان سب کو ملا کر ایک معتدل نظامِ عمل پیش کیا گیا ہے۔ کرشن اپنے مکالمہ کے دوران میں بعض دفعہ ان لوگوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے علم کی خاطر عمل کو خیرباد کہا یا جنہوں نے اس کی عبادت سے منہ موڑ کر حقیقت مطلقہ کو جاننے پر اپنا زور صرف کر دیا۔ لیکن یہ ذکرِ خیر ہی ہے مگر اس کے باوجود وہ ارجن کو یہی مشورہ دیتا ہے کہ ان کی پیروی نہ کی جائے کیونکہ علم بغیر عمل کے بے کار محض ہے، جو لوگ حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرنے یا اس کو جاننے کا راستہ اختیار کئے ہوئے ہیں وہ ممکن ہے کہ اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ جائیں مگر یہ راستہ بہت کٹھن اور غیر فطرتی ہے۔ اس کی بجائے خدائے واحد کی پرستش اور عبادت، ایک فطری اور آسان راستہ ہے۔ اگرچہ بعض جگہ گیتا میں صاحبِ علم کی تعریف موجود ہے اور دوسری جگہ بھگتی کے پیرو کی یعنی جو خدا کی عبادت پر اپنی تمام کو مرکوز کرتا ہے لیکن اس اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کرشن کے نزدیک احسن اور بہتر طریقہ ــــ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ صحیح اور فطری طریقہ ــــ صرف دوسرا ہے۔ مثلاً باب ۷، شلوک ۱۷ اور ۱۸ میں عالم کی تعریف موجود ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ذکر موجود ہے، کہ یہ عالم وہی ہو سکتا ہے جس میں بھگتی موجود ہو جو "مجھے پرشوتم جانتا ہے" اور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے پرشوتم کا تصور وحدت وجودی حقیقت مطلقہ نہیں بلکہ خالص مذہبی خدا ہے۔ اسی طرح باب ۶ شلوک ۴۶ اور ۴۷ میں ایک یوگی کی تعریف کی گئی ہے جو ریاضتوں سے نفس پر قابو پاتا ہے یا جو علم خالص کا راستہ اختیار کرتا ہے یا جو اس زندگی کے عملی مسائل سے دوچار ہوتا ہے لیکن ایک صحیح اور بلند مرتبہ یوگی وہ ہے جو ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ خدائے واحد (پرشوتم) سے محبت کرتا ہے اس پر ایمان لاتا ہے اور اپنا تن اور من اس کے لئے وقف کر دیتا ہے۔

گیتا میں ضبطِ نفس کی تین مختلف منزلوں کا ذکر آتا ہے جن میں سے یکے بعد دیگرے انسان کو گزرنا پڑتا ہے۔ پہلی منزل میں جو ابتدائی درجہ ہے، صحیح عمل پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ دوسری منزل میں ریاضات اور مشاہدات یا علم کا درجہ ہے اور تیسری منزل میں عبادت، وہ عبادت جس میں بندہ خدا سے بالکل قریب ہو جاتا ہے۔ یہ تین منزلیں انسان کی

مذہبی زندگی کا نفسیاتی تجزیہ کے طور پر پیش کی گئی ہیں پہلی منزل میں انسان کا عقیدہ بہت پختہ ہوتا ہے اور کسی قسم کے شکوک و شبہات اس کے ایمان میں خلل انداز نہیں ہوتے۔ اس منزل میں وہ مذہبی رسوم و اعمال میں منہمک رہتا ہے! اس لئے نہیں کہ وہ ان سے کوئی روحانی فائدہ حاصل کرتا ہے یا کر سکتا ہے بلکہ اس لئے کہ وہ انہیں اپنے عقیدہ کے لحاظ سے مذہبی زندگی کا جزو سمجھتا ہے۔ لیکن اس کے بعد دوسری منزل کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب علم کی تحصیل سے اس کے دل میں مختلف طرح کے پیچیدہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کیا واقعی کوئی خدا ہے؟ کیا مذہب اور اخلاق کی کوئی حقیقت ہے؟ ان تمام مراسم اور اعمال کی عقلی ضرورت کیا ہے؟ اس قسم کے شکوک انسانی زندگی کی اس منزل میں ہر شخص کو پیش آتے ہیں۔ بعض تو اسی لا ادریت میں کھو کر رہ جاتے ہیں اور بعض اس میں سے گزر کر ایک آخری منزل میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں ان شکوک و سوالات کا تشفی بخش جواب اسے مل جاتا ہے جہاں وہ نئے سرے سے اعمال کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے لیکن اب یہ رسوم و آداب تقلیدی نہیں رہتے بلکہ اس کی روح کے وجدانی تعلق کا اظہار بن جاتے ہیں۔ اب وہ ان تمام رسوم کو بجا لاتا ہے جو پہلی منزل میں اس سے سرزد ہوتے تھے لیکن اس وقت وہ ان میں روحانی لذت پاتا ہے یہ اس کی نئی زندگی کا طریقہ ہوتے ہیں اب اس کے دل اور ذہن، قلب و روح میں ہم آہنگی ہوتی ہے اور اس کی زندگی اپنے کمال کو پہنچ کر خدائے مطلق کا مکمل اظہار بن جاتی ہے۔

کرم یوگ۔ تناسخ کے مسئلے کی بنیادی روح یہ ہے کہ اس زندگی میں جو کام انسان کرتا ہے اس کا پھل اسے ضرور ملتا ہے اگر وہ عمل برا ہے تو اس کا برا نتیجہ تو ظاہر ہو گا ہی لیکن اگر وہ عمل اچھا بھی ہو تب بھی اثر دکھائے بغیر نہیں رہتا اور کاموں کا یہ اثر ہے جو انسان کو زندگی اور موت کے دائمی چکر سے نجات حاصل نہیں ہونے دیتا۔ بھگوت گیتا میں اس بنیادی نظریہ کو تھوڑی سی ترمیم کے بعد تسلیم کیا گیا ہے۔ کرشن کے نزدیک وہ کام جو کسی مادی یا روحانی فوائد کو مدنظر رکھ کر کیا جائے بیکار ہے۔ اسی طرح وہ ان منکرین کے بھی خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ چونکہ ہر قسم کا عمل انسان کو آواگون کے چکر میں مبتلا کرتا ہے اس لئے نجات کا بہترین راستہ یہ ہے کہ عمل سے مکمل دستبرداری کر لی جائے۔

گیتا میں ان لوگوں کے خلاف سخت الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جو قربانی محض اس لئے دیتے ہیں تاکہ انہیں وہ اجر حاصل ہو جن کا ویدوں میں ذکر ہے۔ اس کے نزدیک نجات کا یہ راستہ نہیں روحانی جنت کی خوشیاں خواہ کتنے ہی طویل اور غیر محدود عرصے تک قائم رہیں آخر کار ان کے بعد اس دنیا میں دوبارہ پیدائش ہوتی ہے تو پھر یہ خوشیاں اور ان کی تمنا سب لے کار اور بے معنی حقیقتیں ہیں اس کے دوسری طرف خالص اور مکمل بے عملی کا راستہ ہے جو پہلی حالت سے بہتر لیکن ناممکن العمل ہے۔ پیدائش سے لے کر موت تک انسان عمل کرنے پر مجبور ہے اس کے بغیر اس کی زندگی ایک لمحہ کے لئے بھی نہیں قائم رہ سکتی کام کرنا نہ صرف ضروری ہے بلکہ صحیح راستہ ہے اور اگر سب لوگ بے عملی کا طریقہ اختیار کر لیں تو انسانی زندگی ختم ہو جائے تہذیب و تمدن کا نشان مٹ جائے اور کائنات کا ارتقا ہمیشہ کیلئے رک جائے اب سوال یہ ہے کہ ایک طرف تو کام کرنے سے انسان آواگون کے چکر میں پھنس جاتا ہے اور دوسری طرف کام کرنے کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں تو پھر اس تضاد کو رفع کیسے کیا جائے؟

اس مقصد سے نجات کا کونسا راستہ ہے؟ وہ کیا طریقہ اختیار کیا جائے کہ انسان معاشری زندگی کے فطری تقاضوں کو پورا بھی کر سکے اور ان تقاضوں کی تکمیل سے جو مشکلات پیش آئیں، ان سے بھی عہدہ برآ ہو سکے؟ یہی وہ تضاد تھا جس کی بنا پر ہندوستان کے اکثر مفکرین نے زندگی سے فرار کا سبق دیا تھا۔ گوتم کی نگاہ میں اس کا صحیح حل یہ تھا کہ انسان خواہشات کو بالکل کچل دے لیکن یہ عمل درحقیقت حل نہ تھا بلکہ انسانی فطرت کے خلاف جنگ تھی جس میں کامیابی ناممکن تھی اور ایسے راستوں کی مشکلات کو دیکھتے ہوئے ہی ان تمام مفکرین میں قنوطیت کی طرف رجحان ایک فطری امر تھا چونکہ انسان آسانی سے اس منزل کی طرف نہیں چل سکتا اس سے انسانیت کا انجام کچھ خوش آیند نہیں اور دکھ اور مصیبت کا مداوا ناممکن ہے لیکن کرشن نے ان تمام مشکلات کا ایک اور ایک ہی صحیح راستہ تجویز کیا۔ عمل کرنے سے جو الجھن پیدا ہوتی ہے وہ کرشن کے نزدیک محض عمل میں نہیں بلکہ اس نیت اور مقصد میں ہے جو اس عمل کا صحیح موجب ہے۔ اگر انسان اپنا زاویہ نگاہ بدل لے، اگر اس کا مقصد حیات صحیح ہو، اگر اس کے عمل میں خلوص کا جذبہ ہو یا قرآن کی زبان میں وہ حقیقی تقوےٰ اختیار کرلے اور اس کے قلب و ذہن میں خالق کائنات کی ملاقات کی توقع ہو اپنے ہر عمل میں وہ حدود اللہ کا پورا پورا احترام کرے تو ایسے عمل سے وہ ہر قسم کے غم و فکر سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ اس زندگی میں جب تک دکھ، بدی، گناہ، ناانصافی اور ظلم موجود ہیں، تب تک انسانوں کے لئے عمل کرتا ضروری ہے کیونکہ زندگی کا مقصد جید یہی ہے کہ بدی ختم ہو جو فساد کی اصل وجہ ہے اور نیکی کا رواج ہو جو امن، سعادت اور بھلائی کی بنیاد ہے۔ ارجن نے ایک ایسے ہی نازک موقع پر اپنا ہاتھ روک لیا تھا کہ کہیں اس کے عمل کے نتائج اس کے لئے نجات کا راستہ بند نہ کردیں لیکن کرشن نے اسے یہ سمجھایا کہ تم دلیری اور جرات سے قدم اٹھاؤ، کیونکہ تمہارا ہر قدم بدی اور فساد کو ختم کرنے کے لئے ہے۔ تمہاری لڑائی سلطنت کی توسیع کے لئے نہیں، شہرت اور عزت کے لئے نہیں، دولت و حشمت کے لئے نہیں بلکہ نیکی کی حمایت میں اور منکر کی مخالفت کے لئے ہے اور اس لئے یہ عمل تمہاری نجات کا ضامن اور معاشری فلاح و بہبود کا محافظ ہے

شاہد حسین رزاقی

ریاستہائے متحدہ کی تحریک آزادی

موجودہ زمانہ کے معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی نظامات اور افکار و نظریات پر انقلاب فرانس، آزادی امریکہ اور صنعتی انقلاب نے بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ یہ سب ایک انقلاب آفریں دَور کے انقلابی اور تعمیری رجحانات کا نتیجہ تھے۔ اور تاریخ عالم کے دورِ جدید کی تشکیل میں ان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ صنعتی انقلاب نے معاشی انصاف اور حکومت کے دائرۂ عمل کا تصور پیش کر کے سیاست و معیشت کے جدید نظریات کو فروغ دیا۔ انقلاب فرانس نے مطلق العنانی کے اس دور کا خاتمہ کیا جو یورپ پر تین صدیوں سے مسلط تھا اور آزادیٔ امریکہ نے اس نو آبادیاتی نظام کی جڑیں کاٹ دیں جو شمالی و جنوبی امریکہ کے وسیع علاقوں کو تین صدیوں سے غلام بنائے ہوئے تھا۔ ان عظیم تحریکوں کے اثرات صرف یورپ و امریکہ تک ہی محدود نہ رہے بلکہ ساری دنیا ان سے فیض یاب ہوئی۔ استعمار و استبداد کی شبِ تاریک دور ہونے لگی اور دَورِ جدید کا آفتاب طلوع ہؤا۔

برطانوی نو آبادیاں۔ نئی دنیا کی دریافت کے بعد حوصلہ مند یورپی اقوام نے ادھر کا رُخ کیا اور تجارتی، معاشی اور سیاسی مفاد حاصل کرنے کے لئے انگریز، فرانسیسی، ہسپانوی، سویڈنی، ولندیزی اور جرمن سب اپنی آبادیاں قائم کرنے لگے۔ برطانوی آباد کاری کا آغاز ۱۶۰۷ء میں ہؤا اور انگریزوں نے ورجینیا میں پہلی نو آبادی قائم کی۔ اس کے بعد انگریزی نو آبادیوں کی تعداد بتدریج بڑھنے لگی یہاں تک کہ ۱۶۶۷ء میں انگریزی۔ ولندیزی جنگ کے خاتمہ پر نیو فاؤنڈ لینڈ سے فلوریڈا تک تمام مشرقی ساحلی علاقہ پر برطانوی پرچم لہرانے لگا۔ ان نو آبادیوں پر شاہِ برطانیہ کی حکومت عائد رہی کیونکہ وطن سے ہجرت کر کے اس دور افتادہ سرزمین پر آباد ہونے کے لئے بھی بادشاہ کی اجازت لازمی تھی۔ یہ اجازت شاہی منشور کی شکل میں عطا ہوتی تھی۔ یہ منشور تجارتی کمپنیوں کو دیا جاتا تھا۔ اور اس کے مطابق کمپنی کو یہ حق حاصل ہوتا کہ وہ اس علاقہ میں تجارت کرے، انگریزوں کو آباد کرے، اور برطانیہ کی وفادار رہ کر آباد کردہ علاقہ پر حکومت کرے۔ ۱۶۰۶ء میں جیمز اوّل نے دو کمپنیوں کو نو آبادیاں قائم کرنے کے لئے منشور عطا کیا تھا اور ان کمپنیوں کو مقررہ علاقوں میں اراضی تقسیم کرنے، کانوں سے فائدہ اُٹھانے، سکّے بنانے، اور فوج رکھنے کا اختیار دیا گیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی نو آبادیوں پر بادشاہ کا اقتدارِ اعلیٰ بھی قائم رکھا گیا۔ لندن کمپنی نے ورجینیا اور مساچوسٹس دو نو آبادیاں قائم کیں لیکن اس کی مالی حالت خراب تھی۔ اس لئے ۱۶۲۴ء میں منشور واپس لے لیا گیا

اور ورجینیا شاہی نوآبادی بن گئی۔ پلائی متھ کمپنی نے شمالی علاقوں میں متعدد بستیاں آباد کیں۔ ۱۶۳۵ء میں یہ کمپنی ختم ہوگئی اور اس کی جانشین کونسل فار نیو انگلینڈ کو منشور عطا کیا گیا۔ جس نے نیو ہیمپشائر اور مساچوسٹس میں کئی شہر آباد کئے۔ ۱۶۲۹ء میں مساچوسٹس بے کمپنی کو چارلس اوّل نے منشور عطا کیا اور اس کے حصّہ داروں نے جو دولت مند تھے ایسی نوآبادی قائم کرنے کی تجویز بنائی جہاں سیاسی، معاشری اور مذہبی آزادی ہو۔ چنانچہ اُنہوں نے اس کمپنی کو ایک خود اختیار نوآبادی کی شکل دے دی۔ ان کمپنیوں کے علاوہ ایسے اشخاص نے بھی نوآبادیاں قائم کیں جن کو مالکانہ حقوق عطا کئے گئے تھے۔ چنانچہ لارڈ بالٹیمور نے میری لینڈ اور ولیم پن نے پنسلوانیہ کی نوآبادیاں قائم کیں۔ ۱۶۲۰ء میں ولندیزیوں نے دریائے ہڈسن کے کنارے ایک نوآبادی قائم کی تھی جس پر انگریزوں نے آگے چل کر قبضہ کر لیا اور نیو آمسٹرڈم کا نام نیویارک رکھا گیا۔ ۱۶۲۸ء سے ۱۶۴۰ء تک برطانیہ میں پیوریٹنوں پر مظالم میں اضافہ ہوگیا اور وہ امریکہ کا رُخ کرنے لگے۔ اور جب دولت عامہ قائم ہوئی، اور پیوریٹنوں کو اقتدار حاصل ہُوا تو بادشاہت کے حامیوں اور اعتدال پسندوں نے امریکہ میں پناہ لینی شروع کی۔ اس طرح ترکِ وطن کرنے والوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ اور اس زمانہ میں جو آباد کار امریکہ آئے ان میں اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک بھی تھے اور ایسے اشخاص بھی جو اپنے مذہبی یا سیاسی عقائد کے شدّت سے پابند تھے اور ان عقائد و نظریات کی خاطر وطن تک چھوڑ دیا تھا۔ آگے چل کر ان آباد کاروں اور ان کی اولاد نے مذہبی اور سیاسی حقوق کی حفاظت کے لئے بڑی جدوجہد کی۔

نظامِ حکومت۔ برطانیہ سے جو آباد کار امریکہ آئے وہ انگریزی معاشرت اور طرزِ حکومت کے تصوّرات بھی اپنے ساتھ لائے۔ نوآبادیوں کے لئے جو منشور دئے گئے تھے ان میں آباد کاروں کے حقوق اور آزادیوں کو محفوظ رکھا گیا تھا۔ اور ۱۶۶۰ء کے منشوروں میں تو اسمبلیاں قائم کرنے کا اختیار بھی آباد کاروں کو دے دیا گیا لیکن چونکہ منشوروں میں یہ صراحت نہ کی گئی تھی کہ حکومت کیسی ہو اور آباد کاروں کو کیا حقوق حاصل ہوں اس لئے مختلف نوآبادیوں میں حکومت و حقوق کی نوعیت یکساں نہ تھی۔ ۱۶۰۶ء سے ۱۶۷۶ء تک نوآبادیوں پر شاہی نگرانی قائم رہی۔ یہ نگرانی وزیرِ مملکت کے توسط سے ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ پریوی کونسل، بورڈ آف ٹریڈ، بورڈ آف ٹریژری اور بورڈ آف ایڈمرلٹی بھی نوآبادیات کے امورِ متعلقہ میں اپنے اختیارات استعمال کرتے تھے۔ برطانوی پارلیمنٹ کو بھی یہ اختیار تھا کہ وہ اپنے بنائے ہوئے قانون کو نوآبادیوں میں بھی نافذ کرے۔ نوآبادی میں حکومت کا صدر گورنر ہوتا تھا جو مالکوں کا نمائندہ تھا۔ مجلس مقننہ گورنر، کونسل اور اسمبلی پر مشتمل ہوتی تھی۔ گورنر اور کونسل کے ارکان مالکوں کی طرف سے مقرر ہوتے تھے۔ اور اسمبلی کے ارکان مقامی اداروں سے منتخب کئے جاتے تھے۔ قانون ساز مجلس میں صرف اسمبلی کے ارکان ہی انتخابی عنصر تھے۔ لیکن گورنر اور ارکانِ کونسل دونوں پر اسمبلی کو اختیار نہ تھا۔

مجلس قانون ساز کے لئے یہ لازمی تھا کہ وہ انگریزی قانون کے خلاف کوئی قانون نہ بنائے۔ گورنر کو اختیارات عاملہ حاصل تھے لیکن ٹیکس لگانے کے لئے اسمبلی کی رضامندی حاصل کرنا ضروری تھا۔ نوآبادیوں کو خارجی ممالک سے تعلقات قائم کرنے کا اختیار نہ تھا اور خارجی ممالک نوآبادیوں سے براہِ راست تجارت بھی نہ کر سکتے تھے۔ لیکن نوآبادیوں کے جہاز برطانیہ کے علاوہ دوسرے ممالک سے بھی مقررہ حد تک، تجارت کر سکتے تھے۔ تجارت اور دوسرے وسائل سے نوآبادیوں کو جو آمدنی ہوتی تھی اس سے نظم و نسق کے مصارف، پورے کئے جاتے تھے۔

دستوری ارتقاء۔ اگرچہ برطانوی آبادکاروں کو دوسری قوموں کے آبادکاروں کے مقابلہ میں بہت کچھ حقوق حاصل تھے۔ لیکن وہ ایک ایسی قوم سے تعلق رکھتے تھے جس نے آزادی اور جمہوری حقوق کے لئے زبردست جدوجہد کی تھی اس لئے وہ اپنے ان نظریات کو جو انھیں ورثہ میں ملے تھے نوآبادیات میں بھی روبہ عمل لانا چاہتے تھے۔ ان کا یہ تصوّر تھا کہ وہ ان تمام آزادیوں، سیاسی حقوق اور قانونی مساوات کے حقدار ہیں جو برطانیہ میں رہنے والے انگریزوں کو حاصل ہیں۔ چنانچہ نوآبادیوں کے آغاز ہی سے وہ کوشش کرنے لگے کہ ان کی حکومت دستوری ہو۔ مجلس قانون ساز زیادہ سے زیادہ نمایندہ اور وسیع حق رائے دہی پر مبنی ہو۔ محاصل عائد، وصول اور صرف کرنے کا اختیار باشندوں کے نمایندہ ادارہ کو حاصل ہو۔ اور باشندوں کو شخصی آزادیاں مکمل طور پر دی جائیں اور ان کا تحفّظ کیا جائے۔

نوآبادیاں بسانے والوں نے اپنے ان جمہوری تصورات کو عملی شکل دینے کی جدوجہد امریکہ میں داخل ہوتے ہی شروع کر دی تھی۔ "مے فلاور" نامی جہاز میں امریکہ آنے والے "پلگرم فادرس" کو دریائے ہڈسن کے کنارے آباد ہونے کا اجازت نامہ عطا کیا گیا تھا۔ یہ جہاز شمال میں لنگر انداز ہوا جہاں آئینی طور پر کسی کا اقتدار نہ تھا۔ چنانچہ کتاب الابن مسافروں نے عہد نامۂ مے فلاور کی شکل میں باہمی تصفیہ سے یہ طے کیا کہ جس نئے علاقہ میں وہ آباد ہو رہے ہیں وہاں اپنے لئے کس قسم کی حکومت بنائیں۔ یہ نظامِ حکومت کسی بالادست حاکم کے فرمان یا منشور کے ذریعہ نہیں بلکہ باہمی رضامندی سے قائم کیا گیا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ ایسے منصفانہ اور مساویانہ قوانین، احکام اور دستور کا نفاذ اور نظم و نسق کا قیام عمل میں آسکے جو نوآبادی میں مفاد عامہ کے لئے زیادہ سے زیادہ موزوں ہو۔

۱۶۱۹ء میں جبکہ آبادکاری کا ابتدائی دور تھا ورجینیا میں مجلس قانون ساز قائم کر دی گئی۔ اور اس نے بڑی آزادی سے قانون سازی بھی کی ۱۶۲۴ء میں منشور کی منسوخی کے بعد یہ علاقہ شاہی نوآبادی قرار دیا گیا تھا۔ لیکن اس کے باوجود مجلس نے اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں، اور خود اپنے حقوق و اختیارات کے بندی کی قوانین بھی بنا لئے۔ چنانچہ مجلس نے یہ اعلان کیا کہ گورنر مقننہ کی رضامندی حاصل کئے بغیر کوئی محصول عائد نہیں کر سکتا۔ سرکاری محاصل صرف اسی طرح خرچ کئے جا سکتے ہیں جس طرح مقننہ فیصلہ کرے اور مقننہ کے ارکان کو گرفتار

نہیں کیا جا سکتا۔

مساچوسٹس بے کی نوآبادی میں بھی نمایندہ ادارے بہت جلد قائم ہو گئے۔ منشور نے جان ونتھراپ اور اس کے بارہ مددگاروں کو تمام اختیارِ حکمرانی عطا کر دیا تھا۔ آبادکاروں نے ۱۶۳۰ء میں اس حکمران جماعت کو ایک کارپوریشن کی شکل دے دی۔ اور اس کے بعد نظم و نسق کی نوعیت کلیسائی حکومت کی ہو گئی۔ لیکن اس تبدیلی کے بعد بھی اقتدار صرف گورنر اور اس کے مشیروں کے ہاتھ میں ہی رہا۔ جسے آبادکار ناپسند کرتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے محاصل دینے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ حکومت میں ان کی نمایندگی نہیں ہے۔ اور آخر کار حکومت کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ ہر شہر کے دو نمایندوں پر مشتمل ایک بورڈ قائم کیا جائے گا اور گورنر اس بورڈ کے مشورہ سے محاصل عائد کرے گا۔ لیکن ۱۶۳۴ء میں جب اس بورڈ کا جلسہ ہوا تو اس نے ایک نمایندہ مجلس قانون ساز کی شکل اختیار کر لی اور آزادی کے ساتھ قانون بنانے لگی۔ تقریباً نصف صدی تک مساچوسٹس بے کی نوعیت ایک پیورٹین جمہوریہ کی رہی اور ۱۶۹۱ء میں جب اس کو شاہی نوآبادی قرار دیا گیا تب بھی مجلس مقننہ ایک با اختیار جماعت بنی رہی۔ گورنر کا تقرر تو بادشاہ کرتا تھا، لیکن اس مجلس کے ارکان عوام کے منتخب کردہ ہوتے تھے۔

۱۶۳۹ء میں کنکٹی کٹ کے آزاد شہریوں نے عوام کی حکومت اور ملکیتِ عامہ کے اصول پر احکام اساسی مرتب کئے۔ یہ پہلا تحریری دستور تھا جو خود ایک امریکی دولتِ عامہ نے اپنے لئے بنایا تھا۔ اس دستور میں گورنر اور اس کے مددگاروں کے علاوہ ہر شہر کے چار نمایندوں پر مشتمل ایک دارالعوام قائم کرنے کا بھی فیصلہ کیا گیا اور یہ طے پایا، کہ نمایندے عام رائے دہی کے اصول پر منتخب کئے جائیں۔ رجعتِ شاہی کے بعد ۱۶۶۲ء میں اس نوآبادی کو ایک شاہی منشور عطا کیا گیا۔ لیکن اس میں بھی باشندوں کی آزادی برقرار رہی اور صرف یہ پابندی عائد کی گئی کہ کوئی قانون برطانوی قانون کے برعکس نہ بنایا جائے۔

دوسری نوآبادی جس نے دولتِ عامہ کی حیثیت حاصل کی جزیرۂ رہوڈ تھی۔ اس نے ایک ایسا منشور حاصل کر لیا تھا جس کے مطابق مکمل حکومتِ خود اختیاری کا قیام ممکن تھا اور تمام شہروں کے نمایندوں نے جمع ہو کر ایک خود اختیار حکومت قائم کی۔ رجعتِ شاہی کے بعد ۱۶۶۳ء میں منشور کی تجدید ضروری تصور کی گئی لیکن نئے منشور نے بھی اس نوآبادی کی خود اختیاری برقرار رکھی اور اس کی حیثیت برطانوی شہنشاہیت میں ایک چھوٹے سے جمہوریہ جیسی ہو گئی جس کے باشندے تمام عہدہ داروں کو منتخب کرتے تھے۔ اور پوری آزادی کے ساتھ قانون بناتے تھے۔

سترہویں صدی کے اختتام تک تمام نوآبادیوں میں حکومتی نظام نے قطعی شکل اختیار کر لی تھی کنکٹی کٹ اور رہوڈ کے علاوہ جو بالکل خود اختیار تھیں دوسری نوآبادیوں نے بھی مسلسل جدوجہد کے بعد سیاسی حقوق و اختیارات حاصل کر لئے تھے۔ اگرچہ گورنر انگریز ہوتا تھا لیکن ہر جگہ اس کے مشیر اور مددگار امریکی ہوتے تھے۔ ان کے فرائض

پہلے تو نظم ونسق اور عدلیہ تک محدود تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ اُنھوں نے بالائی ایوانِ مقننہ کا مرتبہ حاصل کرلیا۔ ہر ایک نوآبادی میں نمایندہ اسمبلی قائم ہوگئی جس کے ارکان مشروط حقِ رائے دہی سے منتخب کئے جاتے تھے۔ یہ نمایندہ مجلس قانون بناتی محاصل عائد کرتی اور حکومت کے مصارف کی منظوری دیتی تھی۔ عوامی تائید اور مالیات پر اختیار نے اسمبلیوں کو مؤثر قوت بنادیا تھا۔ برطانوی پارلیمنٹ کے برعکس نوآبادیوں کی اسمبلیاں تحریری دستور یا منشور کے مطابق قائم تھیں اور نوآبادکار ابتدا ہی سے اس بات کے لئے کوشاں رہے کہ ان کے حقوق واختیارات تحریری شکل میں تسلیم کئے جائیں، اور دستور ومنشور ان کے ضامن ہوں۔ چنانچہ امریکی نوآبادیوں میں جمہوری دستور سازی نے بہت ترقی کی اور آخرکار یہ ترقیاں ریاست ہائے متحدہ کے دستور کی شکل میں منزلِ تکمیل کو پہنچ گئیں جو ولیم پٹ کے الفاظ میں مستقبل کے تمام دساتیر کے لئے قابلِ تقلید نمونہ اور آنے والی نسلوں کی نظر میں قابلِ فخر کارنامہ ثابت ہؤا۔

جنگِ آزادی۔ امریکہ میں برطانوی نوآبادیوں کے باشندے ہمیشہ یہ کوشش کرتے رہے کہ یہ نوآبادیاں خود اختیار دولتِ عامہ بن جائیں اور آبادکاروں کو بھی وہ حقوق دئے جائیں جو اہلِ برطانیہ کو حاصل تھے لیکن برطانوی حکومت کا یہ نظریہ تھا کہ برطانیہ کو اپنی تمام نوآبادیوں پر بالادستی اقتدار حاصل ہے اور اس کو اپنا یہ اقتدار استعمال کرنا چاہیئے۔ برطانوی پارلیمنٹ کو یہ اختیار تھا کہ اپنے بنائے ہوئے قوانین کو نوآبادیوں میں نافذ کرے۔ اور ابتدا میں جو قوانین بنائے گئے ان میں نوآبادیوں پر برطانیہ کی بالادستی کا اظہار بھی کیا گیا تھا۔ لیکن رجعتِ شاہی کے بعد یہ طریقہ متروک ہوگیا تھا۔ مگر اس کے باوجود پارلیمنٹ نے تجارت اور جہازرانی کے متعلق قوانین بنانے شروع کئے۔ جیمز دوم نے نوآبادیوں کی اسمبلیاں ختم کردیں۔ اور نوآبادیوں کو بڑے علاقوں کی صورت میں متحد کرنے لگا۔ اس سے آبادکاروں میں ہیجان پیدا ہوگیا اور ان کو اپنے جمہوری حقوق خطرہ میں نظر آنے لگے۔ اس کے علاوہ ان کو یہ بھی اندیشہ تھا کہ جیمز فرانس کی مدد سے نوآبادیوں میں کیتھولک مذہب پھیلانے کی بھی کوشش کرے گا۔ یہ شکایات اس قدر بڑھ گئیں کہ ۱۶۸۹ء میں بوسٹن اور نیویارک میں بغاوت ہوئی۔ جس سے متاثر ہوکر ولیم سوم نے اسمبلیاں تو پھر قائم کردیں لیکن یہ شرط رکھی کہ گورنر اور سکریٹری کا تقرر بادشاہ کرے گا۔ ۱۶۹۰ء میں نوآبادیوں کی قانون ساز مجالس کے لئے یہ لازمی قرار قرار دیا گیا کہ وہ جو قوانین بنائیں ان کو توثیق کے لئے برطانوی پارلیمنٹ میں پیش کریں اور ان قوانین کو منظور یا نامنظور کرنے کا پورا اختیار پارلیمنٹ کو مل گیا تھا۔ اٹھارہویں صدی میں پارلیمنٹ نوآبادیوں کے متعلق بہت سے قوانین بھی بنانے لگی جس کو نوآبادیوں نے پسند نہ کیا۔

برطانیہ اور فرانس کے درمیان نوآبادیوں میں جو طویل جنگیں ہوئیں ان کا برطانیہ کی مالی حالت پر بہت بُرا اثر پڑا۔ دوسری طرف نوآبادیوں کی دولت میں برابر اضافہ ہو رہا تھا۔ چنانچہ ۱۷۶۴ء میں برطانوی حکومت نے غیر نوآبادیاتی مقاصد کے لئے نوآبادیات پر ٹیکس عائد کرنے کا فیصلہ کیا۔ اور اس کا پہلا تجربہ اخباروں اور

تجارتی دستاویزوں پر اسٹامپ ڈیوٹی کے نفاذ کی شکل میں کیا گیا۔ امریکیوں نے اس ٹیکس کو اپنے حقوق پر حملہ اور آیندہ غیر آئینی مداخلت کی ابتدا قرار دیا۔ چنانچہ ہر طرف اس کی مخالفت ہونے لگی۔ اسمبلیوں، اخباروں اور جلسوں میں اس کی مذمت کی گئی۔ آخر کار برطانوی حکومت یہ ٹیکس منسوخ کرنے پر مجبور ہو گئی۔ لیکن برطانیہ کا وقار قائم رکھنا بھی ضروری تھا۔ لہٰذا قانونی شکل میں یہ اعلان کیا گیا کہ نو آبادیاں ہر طرح سے برطانیہ کی تابع ہیں۔ اور برطانوی پارلیمنٹ کو نو آبادیوں پر ٹیکس لگانے کا اختیار ہے۔ اپنے اس اختیار کا عملی مظاہرہ کرنے کے لئے پارلیمنٹ نے شیشہ، کاغذ، رنگ اور چائے پر ٹیکس لگا دیا۔ نو آبادیوں میں اس کی بھی شدید مخالفت کی گئی۔ اب برطانوی حکومت نے دوسرے ٹیکس تو منسوخ کر دئیے لیکن چائے پر ٹیکس برقرار رکھا۔ اور اس کی وصولی میں سختی کرنے لگی۔ نو آبادیوں نے اس قانون کی خلاف ورزی کی اور بوسٹن والوں نے چائے سمندر میں پھینک دی۔ اس کی سزا دینے کے لئے برطانیہ نے بوسٹن کی بندرگاہ بند کر دی۔ صوبوں کا مرتبہ بدل دیا۔ ججوں اور جیوریوں پر برطانوی حکومت کا اقتدار قائم کر دیا اور نو آبادیوں کو خوف زدہ کرنے کے لئے بڑی تعداد میں فوج بھیج دی۔ ان سختیوں کے جواب میں آباد کاروں نے یہ طے کیا کہ برطانوی مال درآمد نہ کیا جائے اور اپنی فوجی طاقت بڑھانے کے لئے وہ اسلحہ تیار کرنے لگے۔ کشیدگی میں روز بروز اضافہ ہونے لگا۔ یہاں تک کہ ۱۷۷۵ء میں خونریزی شروع ہو گئی۔ اور لکسنگٹن کی لڑائی ہوئی۔ واشنگٹن کو جنگِ آزادی کا سپہ سالار بنایا گیا۔ نو آبادیوں کی تحریک آزادی کامیاب ہونے لگی۔ برطانیہ کا اقتدار کمزور پڑ گیا۔ اور آخر کار نیو ہیمپشائر، مساچوسٹس بے، رہوڈ آئلینڈ، کنکٹی کٹ، نیو یارک، نیو جرسی، پنسلوانیہ، ڈیلاویر، میری لینڈ، ورجینیا، نارتھ کیرولینا، ساؤتھ کیرولینا اور جارجیا تیرہ برطانوی نو آبادیوں نے ۴ جولائی کو آزادی کا اعلان کر دیا۔

فکری اثرات ۔ برطانیہ سے کش مکش اور کشیدگی بڑھ جانے کے بعد ۱۷۶۳ء سے ۱۷۷۶ء تک نو آبادیوں کے رہنما اس فکر میں رہے کہ نو آبادیوں کے لئے کس قسم کا نظام حکومت اختیار کیا جائے۔ ان رہنماؤں پر جان لاک اور فرانس کے انقلابی مفکروں کے نظریات کا بہت اثر تھا۔ لاک کا یہ خیال تھا کہ حکومت عوام کی رضامندی پر مبنی ہو اور عوام کے ان جائز اور فطری حقوق کا ہر طرح تحفظ کیا جائے جو ان کو انسان ہونے کی بنا پر ہی حاصل ہو جاتے ہیں اور ان سے چھینے نہیں جا سکتے۔ فرانس میں آزادی و مساوات کی تحریک جاری تھی۔ اور مراعات کو تمام خرابیوں کی جڑ قرار دیا جاتا تھا۔ آزادی اور جمہوریت کے طلب گار امریکی رہنماؤں کے لئے ان مفکروں کے نظریات میں بڑی کشش تھی۔ امریکی مفکر اور سیاسی رہنما سب انقلابی نظریات سے متاثر تھے۔ ٹامس پین نے استبداد اور مطلق العنانی کی مخالفت اور فطری حقوق اور جمہوری نظام کی حمایت میں پورا زورِ قلم صرف کر دیا تھا۔ ٹامس جیفرسن اور جارج میسن جیسے رہنما جمہوری انقلاب برپا کرنے والے تصورات کے حامل تھے۔ نو آبادیوں کے نئے دستوروں میں ان نظریات کو بنیادی اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ ان دساتیر کا مقصد مطلق العنانی اور استبداد کی ہر صورت کا انسداد کرنا تھا۔ چنانچہ یہ واضح کیا گیا کہ حکومت مفادِ عامہ، قیامِ امن اور

خوشحالی و مسرورزندگی کے حصول کی غرض سے قائم کی جاتی ہے نہ کہ کسی شخص یا کسی خاندان یا طبقہ کے فائدہ، عزت اور ذاتی اغراض کی تکمیل کے لئے۔ مساوات کے اسی تصور کے تحت دستور میں یہ ضمانت دی گئی کہ ہر شخص قانون کی نظر میں مساوی ہوگا۔ اس کو جلد اور پورا انصاف حاصل کرنے کی سہولتیں میسر ہوں گی اور ناواجب اور ظالمانہ سزائیں نہ دی جائیں گی۔ نیز ہر شخص کو حکومت میں حصہ لینے اور وطن کی خدمت کرنے کے مساوی حقوق حاصل ہونگے۔

انقلابی دساتیر۔ ۱۷۷۶ء میں امریکی رہنماؤں نے دستور پنسلوانیہ، دستور ورجینیا اور اعلانِ آزادی تین نہایت اہم آئینی و جمہوری دستاویزیں مرتب کیں۔ اور ان میں جمہوری انقلاب کے علمبردار مفکروں کے تصورات پوری طرح کارفرما نظر آتے ہیں۔ اس زمانہ میں انگریزوں سے جنگ ہو رہی تھی اور امریکی رہنما برطانوی اقتدار سے سرکشی کو حق بجانب ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اس لئے ہر ایک دستاویز میں اس بات پر زور دیا گیا کہ حکومت کے قیام کا مقصد کیا ہے۔ اور کن حالات میں عوام کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ موجودہ حکومت کا تختہ اُلٹ کر ایک نئی حکومت قائم کریں۔

چنانچہ دستور پنسلوانیہ میں یہ واضح کیا گیا کہ ہر ایک حکومت کے قیام کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرہ کی اس طرح تنظیم و حفاظت کی جائے کہ اس معاشرہ کو تشکیل دینے والے افراد ان تمام حقوق اور ان نعمتوں سے جو انسان کو خالق کائنات نے عطا کی ہیں پوری طرح مستفید ہوں۔ چنانچہ جس حکومت میں یہ اعلیٰ اور بنیادی مقاصد پورے نہ ہوں، وہاں عوام کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ رضامندی عامہ سے اس حکومت کو بدل دیں۔ چونکہ شاہ انگلستان اور اس کی حکومت نے قیامِ حکومت کا یہ بنیادی مقصد پورا نہیں کیا اور عوام پر ظلم و استبداد کے تمام طریقے اختیار کئے ہیں اس لئے عوام کو یہ بنیادی حق حاصل ہے کہ وہ باہمی رضامندی سے خود ایک ایسی حکومت تشکیل دیں اور ایسے منصفانہ قوانین بنائیں، جو فلاح و بہبود عامہ کو پوری طرح ملحوظ رکھیں، ان کی خوش حالی کے ضامن ہوں، ان کے مستقبل کو روشن بنانے میں مدد دیں اور کسی طبقہ یا فرقہ سے تعصب نہ برتیں۔

دستاویزِ حقوق۔ ورجینیا میں جارج میسن نے جیفرسن کی مدد سے دستاویز حقوق کا ایک مسودہ تیار کیا تھا جس کو مئی ۱۷۷۶ء میں ورجینیا کے اجتماع میں پیش کیا گیا۔ یہ دستاویز جمہوری ترقی کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں جمہوری حقوق کے جو اصول قائم کئے گئے وہ نہ صرف ورجینیا کے دستور کی اساس تھے بلکہ جیفرسن نے اعلانِ آزادی مرتب کرتے وقت بھی ان کو پیش نظر رکھا اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا دستور بنانے میں بھی ان اصولوں کو ملحوظ رکھا گیا۔ اس طرح یہ اصول امریکی جمہوریت کی بنیادی خصوصیات بن گئے۔ اس دستاویز میں جمہوری حقوق اور ان پر مبنی جمہوری حکومت کی اساس یہ اصول و کلیات قرار دئے گئے کہ:

۱۔ فطری طور پر تمام انسان مساوی اور آزاد ہوتے ہیں۔ اور ان کو کچھ ایسے موروثی حقوق حاصل ہیں جن سے ان کو یا ان کی اولاد کو محروم نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ تمام مملکتی اقتدار کے حامل عوام ہیں۔ اور وہی اپنا یہ اقتدار حکومت کے تفویض کرتے ہیں۔ عہدہ دار عوام کے ٹرسٹی اور خادم ہوتے ہیں۔

۳۔ حکومت کو پرکھنے اور جانچنے کا معیار فلاح و بہبود عامہ ہے۔ حکومت مفادِ عامہ کے لئے قائم کی جاتی ہے اور اس کا فرضِ منصبی عوام یا قوم کی حفاظت کرنا ہے۔ بہترین نظامِ حکومت وہ ہے جو تحفظ و خوش حالی کی سب سے زیادہ ضامن ہو۔ اور بدنظمی سے محفوظ رکھے۔ اگر کوئی حکومت اس مقصد کو پورا نہ کرے تو قوم کی اکثریت اس کو بدلنے یا ختم کر دینے کا حق رکھتی ہے۔

۴۔ کسی فرد یا طبقہ کو مراعات حاصل کرنے کا حق نہیں اور صرف قومی خدمات کے صلہ میں ہی امتیاز برتا جا سکتا ہے۔ حاکم، قانون ساز یا جج وغیرہ موروثی نہیں ہوسکتے۔

۵۔ حکومت کے شعبۂ عاملہ اور عدلیہ میں تفریقِ اختیارات ہونا ضروری ہے۔

۶۔ اسمبلی میں قومی نمایندگی کے لئے انتخابات آزادانہ طور پر کئے جائیں۔ حق رائے دہی تمام شہریوں کو حاصل ہو۔

۷۔ کسی شخص کی املاک اس کی رضامندی کے بغیر قومی استعمال کے لئے بھی نہ حاصل کی جائے۔ اور براہِ راست یا نمایندوں کے توسط سے رضامندی عامہ حاصل کئے بغیر ٹیکس نہ لگایا جائے۔

۸۔ عوام کسی ایسے قانون کے پابند نہ ہونگے جو رضامندی عامہ حاصل کئے بغیر بنایا گیا ہو۔

۹۔ قوانین کو ملتوی یا نافذ کرنے کا اختیار کسی مقتدر کو اس وقت تک نہ ہوگا۔ جب تک کہ وہ عوام کے نمایندوں سے اس کے لئے منظوری نہ حاصل کرے۔

۱۰۔ تمام مقدمات میں ملزم کو یہ حق ہوگا کہ وہ مقدمہ کا سبب اور اس کی نوعیت دریافت کرے۔ مستغیث اور گواہوں پر جرح کرے۔ اپنی صفائی میں شہادت پیش کرے۔ مقدمہ کی کارروائی میں تاخیر نہ کرنے کا مطالبہ کرے۔ جیوری کے سامنے مقدمہ کی سماعت کا مطالبہ کرے جس کے متفقہ فیصلہ کے بغیر اس کو مجرم نہیں قرار دیا جا سکتا۔ کسی شخص کو خود اپنے خلاف شہادت دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور مروجہ قانون اور ججوں کے فیصلہ کے سوا کسی اور طرح سے کسی شخص کو آزادی سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔

۱۱۔ ملزم سے نہ تو غیر معمولی ضمانت طلب کی جائے۔ نہ غیر معمولی جرمانہ کیا جائے۔ اور نہ بے رحمانہ اور غیر معمولی سزا دی جائے۔

۱۲۔ ایسے عام وارنٹ جاری نہ کئے جائیں جن کے مطابق کوئی شخص اس بات کا مجاز ہو جائے کہ وہ کافی شہادت فراہم کئے بغیر کسی مشتبہ جگہ کی تلاشی لے۔ یا کسی ایسے شخص یا اشخاص کو گرفتار کرے جن کا نام

وارنٹ میں درج نہ کیا گیا ہو اور جن کے جرم کو وارنٹ میں بیان نہ کیا گیا ہو۔

۱۳۔ املاک یا دوسرے شخصی مقدمات میں سماعت بذریعہ جیوری کا مناسب طریقہ جاری رکھنا چاہیئے۔

۱۴۔ آزادی کا ایک بنیادی ستون پریس کی آزادی ہے اور اس پر پابندی نہ ہونی چاہئے۔

۱۵۔ قومی دفاع کی بہترین شکل ایک تربیت یافتہ باقاعدہ فوج ہوتی ہے لیکن فوج کو بہرصورت سول حکومت کا تابع اور فرماں بردار ہونا چاہیئے۔

۱۶۔ عوام کا یہ حق ہے کہ ان کے لئے ایک یکساں حکومت قائم کی جائے۔

۱۷۔ آزاد حکومت اور آزادی کو قائم رکھنے کے لئے انصاف، اعتدال پسندی اور نیک اعمالی کو ملحوظ رکھا جائے۔

۱۸۔ مذہب اور طریقِ عبادت کو جبر سے نہ منوایا جائے اور ہر شخص کو اپنی مرضی سے عبادت کرنے کی آزادی ہو۔

اعلانِ آزادی۔ اس دَور کی جمہوری دستاویزوں میں سب سے اہم جیفرسن کا مرتب کردہ اعلان آزادی ہے جس میں امریکہ کی تحریکِ آزادی کے محرکات واضح شکل میں نظر آتے ہیں۔ اور جس سے امریکی جمہوری تصوّرات کی نوعیّت کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے۔ اس اعلان کی تمہید میں یہ واضح کیا گیا کہ انسانی زندگی میں ایسے حالات بھی پیش آتے ہیں جب موجودہ سیاسی نظام کو تحلیل کرکے قانونِ فطرت اور خالقِ فطرت کے عطا کردہ اصولوں کے مطابق نیا اور جداگانہ نظام قائم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ ایک بیّن حقیقت ہے کہ تمام انسان مساوی پیدا کئے گئے ہیں اور ان کے خالق نے ان کو کچھ ایسے حقوق دئے جو ان سے چھینے نہیں جاسکتے۔ ان حقوق میں زندگی، آزادی اور تلاش مسرّت کے حق بھی شامل ہیں۔ حکومتیں ان حقوق کی حفاظت ہی کی غرض سے قائم کی جاتی ہیں اور حکومتوں کو ان کے جائز اختیارات محکوموں کی رضامندی سے حاصل ہوتے ہیں۔ چنانچہ جب کوئی نظامِ حکومت ان مقاصد کے برعکس ہوجاتا ہے تو عوام کو اس بات کا حق ہوتا ہے کہ وہ اس حکومت کو بدل دیں یا ختم کردیں۔ اور اس کی جگہ ایک نئی حکومت قائم کریں۔ جو حقوقِ عامہ کی حفاظت کرے اور جس کو اس طرح منظم کیا جائے کہ تحفظ و مسرّت عامہ کے مقاصد حاصل ہوسکیں۔

انسان بعض اوقات برائیوں کو برداشت کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ لیکن اس برداشت کی بھی ایک حد ہوتی ہے۔ چنانچہ جب برائی ناقابل برداشت ہوجاتی اور حکومت مطلق العنانی و خودسری کی شکل اختیار کرلیتی ہے تو عوام کو یہ حق حاصل ہوتا ہے، بلکہ یہ ان کا فرض بن جاتا ہے کہ وہ اس حکومت کا تختہ اُلٹ دیں اور اپنی اور اپنے حقوق کی حفاظت کے لئے ایک موزوں حکومت قائم کریں۔

حکومت کے مقاصد اور اس کو بدل دینے کے عوامی اختیار کی اس وضاحت کے بعد جارج سوم شاہِ برطانیہ پر یہ الزام عائد کیا گیا کہ وہ امریکی نوآبادیوں میں مطلق العنان استبداد قائم کرنا چاہتا ہے۔ ان قوانین کی منظوری نہیں دیتا ہے جو عوام کے لئے مفید ہیں۔ عوام کے حقوق کی حفاظت کرنے والے اداروں کو تحلیل کرکے حق نمایندگی دینے سے انکار کرتا ہے۔ انصاف رسانی میں حارج ہوتا ہے۔ سول نظم و نسق پر فوجوں کو مسلّط کردیا ہے۔ نوآبادیوں کی حکومتوں کو ناجائز قرار دے کر ان کے خلاف جنگ کر رہا ہے۔ اور ریاستوں کے باشندوں کو غلام بنانے کی جدوجہد میں مصروف ہے۔ ان جرائم کے پیشِ نظر جارج سوم کو حکومت کا نااہل قرار دے کر یہ اہم اور تاریخی اعلان کیا گیا کہ نمایندگان ریاست ہائے متحدہ امریکہ جو جنرل کانگریس کی شکل میں مجتمع ہوئے ہیں ساری دنیا کے عادلِ حقیقی کو اپنے نیک عزائم کا گواہ قرار دیتے ہوئے ان نوآبادیات کے باشندوں کے تفویض کردہ اقتدار کے تحت ان کی جانب سے پورے احترام کے ساتھ یہ اعلان کرتے ہیں کہ یہ متحدہ نوآبادیاں اب آزاد خودمختار ریاستیں ہیں۔ اور ان کو اس کا حق واختیار حاصل ہے۔ نیز یہ کہ یہ ریاستیں برطانوی تاج کی اطاعت سے کلیتاً آزاد ہیں اور ان کے اور مملکت برطانیہ کے درمیان ہر قسم کا سیاسی تعلق بالکل منقطع ہوگیا ہے۔ مزید یہ کہ آزاد و خودمختار ریاستوں کی حیثیت سے ان کو پورا اختیار حاصل ہے کہ وہ اعلانِ جنگ کریں، صلح کریں، اتحاد کے لئے معاہدے کریں، تجارتی تعلقات قائم کریں اور وہ تمام دوسرے کام کریں جن کو کرنے کی آزاد مملکتیں مقتدر ہوتی ہیں۔

امریکی نوآبادیوں نے ۱۷۷۶ء میں آزادی کا یہ اعلان کیا۔ اور ۱۷۸۲ء میں ان کی جنگِ آزادی کامیابی سے ختم ہوئی۔ نوآبادیوں کے اتحاد نے ایک مملکت کی شکل اختیار کرلی اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے نام سے عصرِ جدید کی عظیم ترین جمہوری مملکت نہایت مستحکم بنیادوں پر قائم ہوگئی۔

محمد جعفر شاہ ندوی ایک حدیث

مریض کا اکرام

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخلت علی مریض فمرہ ان یدعولک فان دعاءہ کدعاء الملٰئکۃ (رواہ ابن ماجہ)

یعنی جب تم مریض کی عیادت کے لئے جاؤ تو اس سے اپنے لئے دعا کراؤ، کیونکہ اس کی دُعا فرشتوں کی دُعا کی طرح ہوتی ہے۔

دنیا ہمیشہ سے دو ایسے طبقوں میں منقسم رہی ہے جن میں ایک قوی اور دوسرا ضعیف سمجھا گیا ہے۔ قوی طبقہ عموماً ظالم اور بے پرواہ ہوتا ہے اور ضعیف مظلوم و محتاج۔ مثلاً آزاد اور غلام، مرد اور عورت، حاکم اور محکوم، فاتح اور مفتوح، امیر اور غریب، بزرگ اور خرد وغیرہ۔ ان ہی میں تندرست اور بیمار کو بھی شمار کرنا چاہئے۔ اسلام کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ بے کسوں کا سہارا بنے۔ پستوں کو بلند کرے اور کمزوروں کا پشت پناہ ہو۔ مظلوموں کی دادرسی اور ضعیفوں کی دستگیری کے لئے اور نیز ان دونوں طبقوں کے تفاوت کو دور کر کے اولادِ آدم کو ایک سطح پر لانے کے لئے وہ قوی طبقے کو کچھ دباتا بھی ہے۔ لیکن یہ دباؤ محض سیاسی اور قانونی نہیں ہوتا، استبدادی نہیں ہوتا بلکہ اخلاقی مواعظ سے جذباتِ شرافت کو اُبھارتا ہے۔ ترغیب و ترہیب سے ہموار کرتا ہے، عقلی اپیلوں سے انسانیت کو بیدار کرتا ہے۔ ایک طرف وہ بلندوں کے احساسِ برتری کو دباتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو مختارِ مطلق نہ سمجھیں اور دوسری جانب پستوں کے احساسِ کمتری کو اُبھار کر بلندی کی طرف لے جاتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو مجبورِ محض نہ تصور کریں۔ غرض اسلام "دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ" ہے اور اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے یہ زیرِ بحث حدیث۔

ذرا سوچئے اس مریض سے زیادہ مجبور، بے اختیار، بے بس کون ہوتا ہے جو بسترِ علالت پر پڑا ہو؟ وہ ایک خاص احساسِ کہتری میں مبتلا ہوتا ہے۔ اور اپنے آپ کو دوسروں کا محتاج تصوّر کرتا ہے۔ وہ محنت مزدوری نہیں کر سکتا۔ از خود اُٹھ کر اپنی ضرورياتِ زندگی کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ بعض اوقات دوسرے اس سے گریز کرتے ہیں اور کبھی خود تیماردار اتنے عاجز آجاتے ہیں کہ اس کی موت کی تمنائیں کرنے لگتے ہیں۔ غرض اس سے کسی کو دلچسپی نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اس بے کس کے اندر اپنی ناچاری و بے کاری کی وجہ سے اگر احساسِ کمتری پیدا ہو جائے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ یہی وہ نازک موقع ہے جہاں یہ فرمانِ رسول اس کی گرتی ہوئی ذہنیت

کو سہارا دیتا ہے، اس کے افکار میں بلندی پیدا کرتا ہے اور اسے ایک غیر فانی قوتِ روحانی بخشتا ہے۔ اسے یہ بتایا جاتا ہے کہ "اے ضعیف و کمزور مریض! تیرے اندر ایک ایسا وصف، ایسا کمال، ایسی خوبی اور ایسی قدر موجود ہے جو تندرستوں کو حاصل نہیں۔ تیرا مقام اتنا بلند ہے کہ تندرست اس پر رشک کریں۔ تیرا خاص انعامِ الٰہی یہ ہے کہ تو مستجاب الدعوات ہے۔ تیری دعا تندرستوں سے زیادہ مقبول ہے۔ فرشتوں کی طرح مقبول ہے۔ تندرست تیری بیماری کی وجہ سے اگر تنفر کرتے ہیں تو یہ ان کی محرومی ہے۔ انہیں تیرے پاس اپنی حاجتیں لے کر آنا چاہئے۔ تو ان کا محتاج نہیں، وہ تیری دعاؤں کے محتاج ہیں۔ ان کو تجھ سے بھاگنا نہیں چاہئے، بلکہ دوڑ دوڑ کر تیرے پاس آنا چاہئے"۔

غور کیجئے ایک بے کس اور بظاہر بے مصرف، ناکارہ اور قابلِ نفرت طبقے کا درجہ کتنا بلند کر دیا گیا ہے اور اس کے احساسِ کمتری کو کس طرح آن کی آن میں ختم کر کے تندرستوں سے بھی بلند تر ذہنیت پیدا کر دی گئی ہے۔ بیمار بعض اوقات اپنے آپ سے بھی نفرت کرنے لگتا ہے لیکن بیماری کا یہ روشن پہلو جب اس کے سامنے آجائے تو وہ خود اپنے آپ کو ایک محبوب اور قابلِ توجہ ہستی نظر آنے لگتا ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے انسان میں اس وقت گراوٹ پیدا ہوتی ہے جب وہ خود اپنی نظروں میں گر جائے۔ اپنی نظروں میں خود گرنے کے بعد مریض کے اندر نہ فقط احساسِ کمتری پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اس پر ایک قسم کا عالمِ یاس بھی طاری ہو جاتا ہے اور یاس ایسا مہلک زہر ہوتا ہے جو تندرستوں کو بھی ہلاک و برباد کر دیتا ہے۔ لیکن دیکھئے اگر اسی مریض کو اپنی یہ بلند حقیقت معلوم ہو جائے تو مرض کا احساس اور مایوسی کے مہلک جذبات ختم یا کم ہو جاتے ہیں اور یہ کمی بجائے خود ہزاروں دواؤں کی ایک دوا اور اس کے ٹوٹے ہوئے دل کا سب سے بڑا سہارا ہے۔

پھر ذرا فلسفۂ دعا پر بھی غور کیجئے۔ دعا محض چند رسمی الفاظ ادا کر دینے کا نام نہیں کہ عیادت کرنے والا مریض کے پاس جاتے ہی دعا کی درخواست کرے اور دعا کر کے بات کو ختم کر دے۔ دعا تو ایک ایسی آرزو ہے جو دل کی گہرائیوں میں لفظوں سے پہلے پیدا ہوتی ہے۔ دُعا ایک نہ رُک سکنے والا بے اختیارانہ جذبہ ہے۔ وہ چند گنے چنے الفاظ کی تکرار نہیں۔ دعا رسماً کرانے کی چیز نہیں۔ دُعا تو لی جاتی ہے اور وہ خود نکلتی ہے۔ اور مریض کے دل سے دُعا اسی وقت نکلے گی جب خدمت سے، اعانت سے، تیمارداری سے اور مختلف طریقوں سے اس کا دل خوش کر دیا جائے۔ اس کے بغیر ہی اگر فرمائش دعا کی گئی تو وہ رسمی دعا ہو گی۔ اگرچہ مریض کی یہ دُعا بھی بے اثر نہیں لیکن اصلی دُعا تو وہی ہے جو اس کا دل خوش کر کے لی جائے۔ دل خوش ہونے کے بعد اگر وہ دعا کے رسمی الفاظ نہ بھی ادا کرے تو وہ نیکی جو اس کے ساتھ کی جائے گی خود دعا بن جائے گی۔ نیکی خود دعا ہوتی ہے۔ انسان اگر حیوانات، نباتات اور جمادات کے ساتھ بھی نیکی کرے تو وہ رائگاں نہیں جاتی۔ ان کے پاس رسمی الفاظ کی دُعا نہیں ہوتی مگر زبانِ حال تو ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تیمارداری خود ہی عیادت کے مفہوم میں داخل ہے۔ پس جو شخص مریض کے دُکھے ہوئے دل کی گہرائیوں سے

دعا لینی چاہتا ہے اس کے لیے آسان راستہ یہ ہے کہ وہ مریض کی عیادت، خدمت اور اعانت کرے۔

غرض اس حدیث میں ایک طرف تو مریض کے شکستہ دل کو سہارا دے کر اس کے احساس کہتری کو دور کیا گیا ہے اور اسے مرکز توجہ بنا دیا گیا ہے اور دوسری طرف تندرستوں کو اس مریض کی عیادت اور خدمت و تیمارداری کی طرف متوجہ کیا گیا ہے۔ مریض کے درجے کو ایک دوسری حدیث میں ایک دوسرے انداز سے یوں بلند کیا گیا ہے کہ

ان اللہ یقول یوم القیٰمۃ یابن اٰدم مرضت فلم تعدنی قال یا رب کیف اعودک وانت رب العالمین قال اما علمت ان عبدی فلانا مرض فلم تعدہ اما علمت انک لو عدتہ لوجدتنی عندہ ...... (رواہ مسلم عن ابی ہریرۃؓ)

اللہ بروز حشر فرمائے گا کہ اے فرزند آدم میں بیمار پڑا اور تو نے میری عیادت بھی نہ کی؟ وہ پوچھے گا کہ اے میرے رب تو تو رب العالمین ہے (بیمار نہیں ہوتا) تو میں تیری عیادت کس طرح کرتا۔ وہ جواب دیگا کہ تجھے معلوم نہیں کہ میرا فلاں بندہ بیمار تھا مگر تو نے اس کی عیادت نہ کی، تجھے یہ علم نہیں کہ اگر تو اس کی عیادت کرتا تو مجھے اس کے پاس ہی پاتا ۔۔۔۔

اللہ اکبر۔ ذرا اس حدیث پر غور فرمائیے۔ مریض کا درجہ کتنا بلند کیا گیا ہے اور اس کے ٹوٹے ہوئے دل کا کتنا بڑا سہارا مہیا کیا گیا ہے۔ اس کی عیادت کو خدا اپنی عیادت قرار دیتا ہے اور اسے اپنے سے یا اپنے کو اس سے اتنا قریب بتاتا ہے کہ اس کی عیادت عین خدا کی عیادت قرار پاتی ہے۔ یوں تو خدا خود ہر انسان کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب ہے (نحن اقرب الیہ من حبل الورید) لیکن بندہ اس قُرب کا جتنا زیادہ احساس رکھتا ہو اسی قدر وہ خدا سے قریب ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے انسان کا یہ حال ہوتا ہے کہ جب کوئی دروازہ اس کے سامنے کھلا رہتا ہے تو وہ اسی سے اپنی آس لگائے رکھتا ہے لیکن جب کوئی در کھلا ہوا نظر نہیں آتا تو اس کی توجہ بے ساختہ خدا کی طرف ہو جاتی ہے۔ یہی حال مریض کا ہوتا ہے۔ تندرست تو اپنی بہت سی قوتوں پر اعتماد رکھتا ہے لیکن مریض جب اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے تو بے اختیار اس کی لو خدا کی طرف لگ جاتی ہے اور جس خدا کو وہ تندرستی کی حالت میں رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب نہیں محسوس کرتا تھا اسے اب اپنے سے بالکل قریب محسوس کرنے لگتا ہے اور اس کے اس احساس کا انعکاس عیادت کرنے والے پر بھی پڑتا ہے یعنے جب وہ اس کی عیادت و خدمت اور تیمارداری و اعانت کرتا ہے تو مریض کے دل سے بے ساختہ دعا نکلتی ہے اور دُعا کا یہ تیر ٹھیک نشانے پر جا بیٹھتا ہے۔

دعائے مریض کی مقبولیت کی وجہ دراصل اس کا دکھا ہوا اور بے قرار دل ہوتا ہے۔ دوسری احادیث میں آیا ہے کہ مظلوم کے اور خدا کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا۔ نیز یتیم کی فریاد فوراً قبول ہوتی ہے۔ ان سب احادیث میں

قدرِ مشترک یہی حقیقت ہے کہ مضطر دل کی فریاد فوراً سُن لی جاتی ہے اور تقریباً یہی صورت مریض کی بھی ہوتی ہے کہ اگر اسے کوئی اذیت پہنچائی جائے تو اس کی آہ بھی فوراً پڑتی ہے اور اگر اس کے دل کو خوش کر دیا جائے تو اس کی دُعا بھی تیر کی طرح ہدفِ مقبولیت پر جا لگتی ہے:

امن یجیب المضطر اذا دعاہ۔ مضطر جب دعا کرتا ہے تو اسے اللہ کے سوا اور کون قبول کرتا ہے؟

مریض تو ایک ایسی قابلِ رحم ہستی ہوتا ہے کہ اس کی خاطر خدا بہت سے احکام میں نرمی پیدا فرما دیتا ہے۔ روزے نماز تک میں اسے سہولتیں دیتا ہے، وضو اور غسل میں رعائتیں بخشتاہے، قتال و جہاد میں آسانیاں پیدا فرماتا ہے۔ جو خدا مریض پر اتنا مہربان ہو وہ اس کے دُکھے ہوئے دل کی پکار کیوں نہ سُنے اور اس کے ٹوٹے ہوئے دل سے نکلی ہوئی دعا کو کیوں نہ قبول فرمائے؟ حضورؐ نے سچ فرمایا ہے کہ اس کی دعا فرشتوں کی دعا کی طرح مقبول ہوتی ہے۔

ابھی اوپر جو حدیث قدسی گزری ہے اس میں بھوکے اور پیاسے کے متعلق بھی تقریباً یہی الفاظ ہیں کہ خدا اس بندے سے پوچھے گا کہ میں بھوکا تھا اور تونے مجھے کھانا نہیں کھلایا میں پیاسا تھا اور تونے مجھے پانی نہیں پلایا۔ وہ کہے گا اے رب العالمین کیا تو بھوکا اور پیاسا بھی ہوتا ہے جو میں تجھے کھلاتا پلاتا؟ اللہ فرمائے گا کہ میرا فلاں بندہ بھوکا اور فلاں پیاسا تھا۔ ایک نے کھانا اور دوسرے نے پانی مانگا اور تونے نہ کھانا کھلایا نہ پانی پلایا۔ اگر تو ایسا کرتا اسے وہیں پاتا۔ انتہیٰ مختصراً

یہاں بھی وہی قدرِ مشترک ہے جو اس کے پہلے حصّے میں ہے۔ بھوکے اور پیاسے کا دل شکستہ، دکھا ہوا اور مضطر ہوتا ہے۔ اس کے اضطرار و تکلیف کو دور کرنا بھی وہی درجہ رکھتاہے۔ پس جس طرح بھوکے اور پیاسے کی تکلیف کو دور کرنا عین رضائے الٰہی ہے اور اس کے دل سے نکلی ہوئی دعا مقبول و مستجاب ہے اسی طرح بلکہ اس سے بھی بڑھ کر مریض کی خدمت و عیادت کا درجہ ہے۔

اسلام اور موسیقی

مولانا عبدالماجد دریابادی کے اوچھے اعتراضات

۲۲ر نومبر ۱۹۵۷ء کے "صدقِ جدید" میں مولانا عبدالماجد دریابادی نے مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی کی تازہ تصنیف "اسلام اور موسیقی" پر تبصرہ فرمایا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جب سے جعفر شاہ صاحب نے یہ لکھا ہے کہ مطلق تعددِ ازدواج کی کوئی اجازت اسلام میں نہیں بلکہ چند شرائط کے ساتھ قرآن اسے مشروط کرتا ہے، تب سے مولانا عبدالماجد دریابادی صرف اسی مسئلے میں نہیں بلکہ سارے مسائل میں ان سے ناراض ہو گئے ہیں اور رفقطان سے ہی نہیں بلکہ اب تو پورے ادارۂ ثقافت اسلامیہ سے خفا ہیں۔ اس مسئلے میں اتنی زیادہ خفگی کیوں ہے اسے خود مولانا بھی جانتے ہیں اور ان کے جاننے والے بھی۔ مولانا کی خفگی صرف اسی ایک مسئلہ کی وجہ سے اتنی زیادہ ہو گئی ہے کہ اب نہیں شاہ صاحب کی کوئی چیز بھلی نہیں معلوم ہوتی اور اس کا ثبوت وہ تازہ شاہکار ہے جو آپ نے ان کی کتاب "اسلام اور موسیقی" پر تبصرہ کرتے وقت پیش فرمایا ہے۔

میں یہ مزاحاً کہا کرتا تھا کہ "وہابی" کوئی فرقہ نہیں۔ صرف ایک ذہنی ساخت ہے جس کے حاملین ہر فرقے میں موجود ہیں۔ دیوبندی، بریلوی، شیعہ، سنی، حنفی، اہل حدیث، چکڑالوی حتیٰ کہ صوفی بھی ایسے ہو سکتے ہیں جو "وہابی" ہوں۔ کیونکہ وہابی دراصل نام ہے ایک ایسی مخلوق کا جو ذوقِ لطیف سے محروم ہو۔ مگر مولانا کے پیش نظر تبصرے سے یہ یقین سا ہو چلا ہے کہ میری یہ تعریف صرف مزاح نہیں بلکہ کچھ حقیقت بھی اپنے اندر رکھتی ہے۔

مولانا کو سب سے پہلا اعتراض کتاب کے نام پر ہے۔ ان کے خیال میں اس کا نام اگر "کفر اور موسیقی" نہ ہوتا تو "موسیقی اور مسلمان" ہونا چاہئے تھا تاکہ یہ معلوم ہو کہ :

> "اُمت نے اپنی تاریخ میں موسیقی کی کہاں تک سرپرستی کی، کیسے کیسے ڈوم، ڈھاڑی، میراثی، قوال، گویّے پیدا کئے اور گانے بجانے کے آرٹ میں اپنی تاریخ کے ہر دَور میں کیا کیا کمالات دکھائے۔"

کاش مولانا اپنے قلم پر قابو رکھنے کی درخواست منظور فرمالیں۔ کیونکہ :

سیدنا داؤد علیٰ نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ساری عمر مزامیر پہ گا گا کر حمد و ثنا فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو زبور، عینی، فتح الباری، ابطال دعویٰ الاجماع علی تحریم مطلق السماع للامام الشوکانی، اتحاف السادہ للسید المرتضیٰ الزبیدی وغیرہ

صحابی رسول عبداللہ بن جعفر اپنی کنیزوں کو لیے سکھاتے رہے ہیں۔ ملاحظہ ہو شرح احیا للزبیدی والامتاع للادفوی

قاضی شریح اپنی باندیوں کو نئی نئی دھنیں سکھاتے تھے۔ ملاحظہ ہو رسالہ سماع لابی منصور البغدادی۔
عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمان بن ابو بکر بھی اپنی لونڈیوں کو گانے سکھاتے تھے۔ (ایضاً)
عطا ابن رباح بھی لہجوں کی تراش خراش کرتے تھے۔ (ایضاً)
عبدالملک بن جریح بھی اسرار موسیقی سے فنی واقفیت رکھتے تھے اور گاتے تھے۔ (دیکھئے قوت القلوب لابی طالب المکی)
ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمان بن عوف نہ فقط بربط پر گایا کرتے تھے بلکہ طلبہ کو درس حدیث دینے سے پہلے مست ہو کر گانا گا لیتے۔ (رواہ الخطیب وابن خلکان وابن قتیبہ وابن طاہر وجمال الدین المحدث)

یہ تو فقط ان بزرگوں کا ذکر ہے جو خود مزامیر پر گایا کرتے تھے جن کو مولانا عبدالماجد دریا بادی ڈوم، ڈھاڑی، میراثی، قوال اور گوئیے سے تشبیہ دیتے ہیں انکے علاوہ مصنف عہد رسالت سے لے کر صحابہ، تابعین، تبع تابعین، صلحاء، صوفیاء، فقہا، قضاۃ، علمائے ربانی تک کی طویل فہرست "اسلام اور موسیقی" میں درج کر چکے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نے متعدد بار، متعدد مواقع پر بالمزامیر یا بلا مزامیر گانا سنا ہے۔

لیکن مولانا کے خیال میں یہ سارے سننے والے (نقل کفر کفر نباشد) ڈوموں، ڈھاریوں، میراثیوں، قوالوں اور گویوں کی حوصلہ افزائی کرتے رہے۔ اور اس حوصلہ افزائی سے بچنے والوں میں صرف وہی حلقہ ہے جو دیوبند یا تھانہ بھون سے تعلق رکھتا ہے۔

یہ نہ سمجھئے گا کہ مولانا کی نظر سے یہ تمام اسمائے گرامی نہیں گزرے ہیں۔ مولانا سب کچھ جانتے ہیں اور "اسلام اور موسیقی" میں ملاحظہ فرما چکے ہیں لیکن چونکہ اس تمام حلقے کی کور ذوقی اور مصنوعی تقدس کے قلعے پر اس کتاب سے شدید ضرب لگی ہے اس لئے اس گرتی دیوار کو سہارا دینے کے لئے مولانا موسیقی کو صرف رذیلوں کا فعل قرار دینے پر مجبور ہو گئے ہیں۔

مولانا کی یہ منطق قابل داد ہے کہ چونکہ ڈوم ڈھاری، میراثی، قوال اور گوئیے گانا گاتے ہیں اس لئے گانا حرام ہے۔ کل کو یہ فرمائیں گے کہ چونکہ کفار کھاتے ہیں اس لئے کھانا حرام ہے، فساق شادی کرتے ہیں اس لئے شادی ناجائز ہے، فجار لکھتے پڑھتے ہیں اس لئے اخبار نکالنا بھی مکروہ تحریمی ہے۔ یعنی حرمت و حلت کی دلیل نہ قرآن ہے نہ حدیث۔ نہ اللہ نہ رسول صرف مولانا کا اپنا میلان ہے۔ بلکہ معیار یہ ہے کہ اگر نیچی قوم میں کوئی کام کرتی ہوں تو حرام اور دیوبند یا تھانہ بھون میں ہوتا ہو تو حلال۔ بہت خوب!

پھر مولانا آگے ارشاد فرماتے ہیں کہ:

اگر مستشرقین کے ہم مذاق ہو کر مسلمانوں کو ان کی تاریخ اس سے بھی کھلے ہوئے منکرات و فواحش کے نقطۂ نظر سے سنانا ہے تو ابھی تو اور بھی بہت سے عنوانات دعوت تحریر دے رہے ہیں "اسلام اور رقاصی"، "اسلام اور فحش کاری"، "اسلام اور بادہ نوشی"، "اسلام اور سود خواری"۔ بلکہ ایک جامع عنوان "اسلام اور فسق و فجور"

جس کے تحت میں ساڑھے تیرہ سو سال کے اندر جتنے جغادری فاسق و فاجر گزرے ہیں سب کے کارنامے پیش کئے جا سکتے ہیں اور ان پر بے تکلف "ثقافتِ اسلامیہ" کی مہر لگائی جا سکتی ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ مولانا کس بے تکلفی کے ساتھ موسیقی کو رقاصی، فحش کاری، بادہ نوشی، سود خواری اور فسق و فجور کی صف میں لائے ہیں۔ یعنی جس طرح یہ چیزیں حرام ہیں اسی طرح موسیقی بھی حرام ہے۔ دلیل؟ مولانا کا ذاتی ذوق (یا کور ذوقی) یا شاید تھانہ بھون کا کوئی نامعلوم فتوےٰ۔ رقاصی کو الگ کر لیجئے تو باقی چیزوں کے متعلق حرمت کی نصوص صریحہ موجود ہیں۔ مولانا اس سے ناواقف نہیں۔ لیکن موسیقی کی حرمت کے متعلق کسی نص یا دلیل کی ضرورت نہیں۔ صرف مولانا کا اپنا وجدان کافی ہے۔ مولانا اپنا کوئی خاص ذوق کور ذوقی کی شکل میں رکھنا چاہتے ہیں تو شوق سے رکھیں ہمیں اس امر پر کوئی اعتراض نہیں لیکن ان کے جوش میں اتنا بہاؤ نہ ہونا چاہئے کہ دین ہی کو خیرباد کہہ دیا جائے۔

فاضل مصنف نے بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، ابنِ ماجہ، نسائی، طبرانی، بیہقی اور دیگر محدثین کی روائتوں سے بارہ حدیثیں نقل کی ہیں جن سے خود حضور کا اور دیگر صحابہ کا متعدد مواقع پر (صرف عید کے موقع پر نہیں) گانا اور دف سننا ثابت ہے۔ بلکہ بعض مواقع پر حضور کا حکم وامر بھی ثابت ہے حرمت کی کوئی حدیث ثابت نہیں۔ حلت کی احادیث ثابت شدہ ہیں۔ ان میں سے ایک روایت کی تردید کرنے کی بھی جرأت مولانا کو نہ ہو سکی اور نہ ہو سکتی ہے۔ اس کے باوجود مولانا سماع کو فحش کاری، بادہ نوشی، سود خواری اور فسق و فجور قرار دیتے ہیں۔ وہ خود ذرا غور فرمائیں کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ مولانا کے دینی اخلاص کو ہم اگر قدر کی نگاہ سے نہ دیکھتے ہوتے تو ان کے متعلق وہی کچھ کہتے جو ابوالفتوح غزالی نے بوارق الالماع فی تکفیر من یحرم السماع میں بخاری، ابوداؤد اور ابنِ ماجہ کی حدیثیں نقل کرنے کے بعد یوں لکھا ہے:

فمن قال ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم سمع حراما و ما منع عن السماع حراما و اعتقد ذلک فقد کفر بالاتفاق۔

جو شخص یہ کہتا اور اعتقاد رکھتا ہے کہ حضور نے حرام سنا اور حرام سننے سے نہیں روکا تو اس نے بالاتفاق کفر کا ارتکاب کیا۔ العیاذ باللہ

مولانا کو "اسلام" کے ساتھ "موسیقی" ٹانکنے کا گلہ ہے۔ شاید وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ موسیقی کی بجائے سماع یا غنا کا ثقیل لفظ لکھنا چاہئے تھا۔ یا اگر موسیقی کا لفظ لکھنا تھا تو "کفر اور موسیقی" ہوتا۔ مولانا کو اتنا تو ضرور علم ہوگا کہ سماع یا غنا بغیر موسیقیت کے نہیں ہوا کرتا اگر ایسا ہوتا تو کتاب کا نام "اسلام اور تحت اللفظ" رکھنے میں انہیں بھی عذر نہ ہوتا۔ مگر سماع یا غنا موسیقی سے الگ چیز نہیں۔ اور اس عنوان پر کچھ لکھنے کا جرم تنہا آن ہی نے نہیں کیا ہے۔ اس موضوع پر لکھنے والے وہ اکابر امت گزرے ہیں جن کی خاکِ پا دیوبند اور تھانہ بھون کے لئے سرمۂ بصیرت ہو سکتی ہے۔ ذرا غور سے سنئے:

(۱) کمال الدین ابوالفضل جعفر بن ثعلب ادفوی نے الامتاع فی احکام السماع لکھی ہے۔

(۲) ابو حامد مقدسی نے اسی کتاب کی تلخیص تشنیف الاسماع لکھی ہے۔

(۳) محمد بن احمد مغربی طونسی نے فرح الاسماع لکھی ہے۔

(۴) شوکانی نے ابطال دعوی الاجماع علی تحریم مطلق السماع لکھی ہے۔

(۵) عبدالغنی نابلسی نے ایضاح الدلالات فی سماع الآلات لکھی ہے۔

(۶) ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی نے جواز السماع والمزامیر لکھی ہے۔

(۷) ابوالفتوح غزالی نے بوارق الالماع فی تکفیر من یحرم السماع لکھی ہے۔

(۸) عبدالحق محدث دہلوی نے فرع الاسماع فی بیان احوال القوم واقوالھم فی السماع لکھی ہے۔

(۹) ابومنصور بغدادی نے المولف فی السماع (پورا نام یاد نہیں) لکھی ہے۔

(۱۰) ابوقتیبہ نے الرخصتہ فی السماع لکھی ہے۔

(۱۱) ابن حجر ہیثمی شافعی نے کف الرعاع لکھی ہے۔

(۱۲) علیم الدین حنفی (نبیرہ بہاؤ الدین زکریا ملتانی) نے المقصد لکھی ہے۔

(۱۳) نور اللہ حنفی نے نغمۂ عشاق لکھی ہے۔

ان کے علاوہ سید جمال الدین محدث حنفی نے مولانا فخر الدین زرّادی نے اور علامہ غلام مصطفیٰ تھانیسری نے الگ الگ رسالے لکھے ہیں۔

یہ تمام کے تمام وہ لوگ ہیں جنہوں نے سماع وغنا کے موضوع پر الگ الگ مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ رہے وہ لوگ جنہوں نے اپنی اپنی مختلف کتابوں میں اس موضوع پر طویل یا قصیر بحثیں کی ہیں وہ یہ ہیں (۱) علامہ سید مرتضیٰ زبیدی شرح احیاء العلوم میں۔ (۲) ابوطالب مکی قوت القلوب میں (۳) امام عبدالوہاب شعرانی لطائف المنن میں۔ (۴) شوکانی نیل الاوطار میں۔ (۵) نواب صدیق حسن خاں دلیل الطالب علی ارجح المطالب میں۔ (۶) علامہ خیر الدین رملی فتاویٰ خیریہ میں۔ (۷) ابن عابدین شامی رد المحتار میں۔ (۸) شیخ عبدالحق محدث اشعتہ اللمعات میں اور اخبار الاخیار میں۔ (۹) قاضی ثناء اللہ پانی پتی اپنے مکتوبات میں۔ (۱۰) ابوالنجیب عبدالقاہر سہروردی آداب المریدین میں۔ (۱۱) شیخ شہاب الدین سہروردی عوارف المعارف میں۔ (۱۲) شیخ عبدالقادر جیلانی غنیۃ الطالبین میں (اگر یہ آپ ہی کی کتاب ہو)۔ (۱۳) سید علی ہجویری کشف المحجوب میں۔ (۱۴) امام غزالی احیاء العلوم میں۔ (۱۵) ملاجیون تفسیر احمدی میں۔ (۱۶) خواجہ امیر خورد سیر الاولیاء میں۔ (۱۷) امام یافعی نشر المحاسن میں۔ (۱۸) کرد علی القدیم والحدیث میں۔ (۱۹) طنطاوی اپنے رسالہ موسیقی میں۔ (۲۰) شاہ سلیمان پھلواروی لمعاتِ سلیمانی اور شمس المعارف میں۔

ان کے علاوہ ملفوظات مثلاً انیس الارواح، فوائد الفؤاد، خیر المجالس، راحت القلوب وغیرہ میں اور نیز مکتوبات

صدی وغیرہ میں، سب میں سماع وغنا پر لمبے لمبے مضامین موجود ہیں۔ اور ان تمام مذکورہ کتابوں میں شاید ہی کوئی کتاب ایسی ہوگی جس کا اقتباس وحوالہ "اسلام اور موسیقی" میں موجود نہ ہو۔ ان سب اکابر اُمت نے سماع اور گانے بجانے پر مفصّل بحثیں کی ہیں۔ اور اس کے حدودِ حلّت وحرمت سے بحث کی ہے۔ ان میں سے کسی سے مولانا یہ تقاضا نہیں فرماسکتے کہ جہاں اسلامی نقطۂ نگاہ سے غنا پر بحث کررہے ہیں وہاں لگے ہاتھوں اسلام اور فحش کاری، اسلام اور سود خواری، اسلام اور بادہ خواری یا اسلام اور فسق وفجور کے نام سے بھی کوئی کتاب لکھ دیں۔ لیکن مولانا جعفر شاہ سے یہ جرم ہوگیا کہ "اسلام اور موسیقی" کے نام سے کتاب لکھی تو مولانا دریافت فرماتے ہیں کہ اسلام کے ساتھ موسیقی کو کیوں ٹانکا۔ فحش کاری، سود خواری، بادہ خواری اور فسق وفجور کو کیوں نہ نتھی کردیا؟

انصاف کا تقاضا تو یہ تھا جہاں مولانا کے مکتبِ خیال میں "امکان کذب باری" پر رسالے لکھے گئے ہیں وہاں اپنی اس منطق کے مطابق وہ یہ تقاضا کرتے کہ امکان سرقۂ باری، امکان فسق وفجور باری وغیرہ وغیرہ پر بھی رسالے لکھو العیاذ باللہ من تلک المفوات۔ مگر وہ تو آستانۂ ارادت وعقیدت ہے۔ وہاں جو کچھ ہو ٹھیک ہے۔ دوسرا جو کہے وہ غلط۔ اسے کہتے ہیں اپنی خواہشوں کو الٰہ بنانا۔

مصنف نے "اسلام اور موسیقی" میں لکھا ہے کہ اسلام ہر چیز میں حسن وجمال کو پسند فرماتا ہے۔ حسنِ نیت، حسنِ عمل، حسنِ سیرت، حسنِ کلام، حسنِ خُلق، حسنِ بیان، حسنِ ظن، حسن ثواب وغیرہ سب میں حسن مطلوب ہے۔ اس پر انھوں نے قرآن کی بے شمار آیات نقل کی ہیں۔ حدیث کے بھی حوالے دئے ہیں۔ اور اس سے یہ قدرتی نتیجہ نکالا ہے کہ "حسنِ صوت" بھی ایک نعمت الٰہی ہے، ورنہ سیدنا داؤد کا تو یہ معجزہ ہے۔ مولانا کو انکے اس نظریئے سے انکار ہے۔ یا یوں کہئے ان کے خیال میں اسلام حسن پسند نہیں بلکہ قبح پسند ہے۔ اور ان اللہ جمیل ویحب الجمال والا فرمان نبوی غلط ہے اور اسلام ذوقِ جمال نہیں رکھتا بلکہ ذوقِ قبح رکھتا ہے۔ اگر مولانا کا یہی خیال ہے تو انہیں یہ خیال مبارک رہے۔ ہم اس پر کوئی بحث نہیں کرنا چاہتے۔ البتہ ایک بات قابلِ غور ہے۔ "اعمالِ قرآن" (جو خواص القرآن کے نام پر مولانا تھانوی کے ترجمۂ وتفسیر کے حاشئے پر درج ہے)، مولانا کی نظروں سے ضرور گذری ہوگی۔ یہ محبوب المطابع دہلی میں چھپی ہے۔ اس میں آیت یا ارض ابلعی ماءک الخ کے اعمالِ مجرب میں لکھتے ہیں کہ اگر انگور کے پتے پر یہ عبارت (جو حاشئے پر لکھی ہے) اور اس کے ساتھ یہی آیت لکھ کر بائیں ران پر باندھ لے تو سرعت کی شکایت نہ ہوگی۔ (تفصیل خود دیکھ لیجئے۔ ہمیں مفصّل لکھنے سے شرم سی آتی ہے) اس کے علاوہ بھی بے شمار عملیات ایسے ایسے نادر قسم کے لکھے ہیں کہ بعض جگہ بے ساختہ سر پیٹ لینے کو دل چاہتا ہے۔ گزارش صرف یہ ہے کہ اگر قرآن مجید سے اس قسم کا تعویذ مستنبط ہوسکتا ہے تو جمال پسندی اور حسنِ صوت تو اس کے مقابلے میں بہت ہی معمولی چیز ہے۔ مولانا تعدّدِ ازدواج کو بہت بڑا ثواب تصوّر فرماتے ہیں اور اس پر پابندی عائد کرنے کو مداخلت فی الدین قرار دیتے ہیں۔ بات اب سمجھ میں آگئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر تعدد ازدواج پر عمل نہ کیا

جائے تو ایسے تعویذوں کا استعمال آخر کہاں ہوگا؟[۱]

فاضل مصنف نے "بعض علماء" کے حوالے سے لکھا تھا کہ "قل ما عنداللہ خیر من اللھو ومن التجارۃ" میں لہو اور تجارت معطوف و معطوف علیہ ہیں اس لئے اباحت میں جو حکم تجارت کا ہے وہی لہو کا بھی ہوگا۔ مولانا کو اس استدلال پر بڑی حیرت ہے اور ہمیں مولانا کی سیرت پر حیرت ہے۔ مولانا کسی شرعی استدلال کے تو قائل نہیں۔ ان کے لئے سب سے بڑا استدلال خود ان کا اپنا وجدان ہے۔ خواہ غلط ہو یا صحیح۔ انہوں نے یہ طے فرما لیا ہے کہ لہو تو ہوتا ہی ہے حرام۔ لہٰذا تجارت کے ساتھ یہ کیسے حلال ہو سکتا ہے؟ حرمت کی دلیل؟ صرف مولانا کا بے سند خیال۔ مولانا نے اس حدیث پر غور نہیں فرمایا کہ حضورؐ نے ایک انصاریہ کے بیاہے جانے کے بعد حضرت عائشہؓ سے یہ پوچھا کہ تم نے کوئی عورت اس کے ساتھ کیوں نہ کر دی جو ذرا گاتی بجاتی اس کے ساتھ جاتی کیونکہ فان الانصار یعجبھم اللھو۔ انصار کو یہ لہو پسند ہے۔ (بخاری) آپ نے ملاحظہ فرمایا حضورؐ "لہو" کو جائز قرار دیتے ہیں اور مولانا عبدالماجد دریا بادی اسے حرام قرار دینے کی وجہ سے تجارت کے ساتھ نہیں ملاتے۔ یہ جسارت اور کون کر سکتا تھا؟

آیت خیر من اللھو ومن التجارۃ میں "لہو" کے معنی علامہ قسطلانی ارشاد ساری شرح بخاری میں یوں لکھتے ہیں:

ھو الطبل الذی کان یضرب لقدوم التجارۃ فرحاً لقدومھا و اعلاماً۔

یہ وہ طبل ہے جو قافلۂ تجارت کے آنے کی خوشی میں اور اعلان کے لئے بجایا جاتا تھا۔

اس کے جائز ہونے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اگر ناجائز ہوتا تو اس کی ممانعت ہوتی۔ اور اس لحاظ سے یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جو حکم تجارت کا ہے وہی اس لہو کا بھی ہے یعنی اگر ذکر الٰہی سے غافل کر دیں تو لہو اور تجارت دونوں لعنت ہیں ورنہ دونوں یکساں مباح ہیں۔ معطوف اور معطوف علیہ کا حکم ایک ہونے پر مولانا کو بہت تعجب ہے لیکن اب یہ تعجب نہ رہے گا اس لئے کہ یہ استدلال مصنف کا نہیں۔ امام عبدالغنی نابلسی کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

واللہ عطف اللھو علی التجارۃ وحکم المعطوف حکم ما عطف علیہ و بالاجماع یحل التجارۃ۔ (الامتاع)

اللہ نے لہو کو تجارت پر عطف کیا ہے اور معطوف کا حکم عین معطوف علیہ کا حکم ہوتا ہے اور تجارت بالاتفاق حلال ہے (لہٰذا لہو بھی حلال ہے)

مولانا تعویذ کے متعلق یہی فرمائیں گے کہ بعض اگلے بزرگوں نے بھی یہ لکھا ہے۔ بس یوں ہی سمجھئے کہ معطوف

---

[۱] یہ تعویذ اس طلائی نسخے کے علاوہ ہے جو بہشتی زیور میں درج ہے اور اس داڑھی کے بھی علاوہ ہے جو مولانا کے نزدیک ۔ ۔ ۔ ۔ کا ایک کامیاب ذریعہ ہے۔ ملاحظہ ہو صدق جدید ۱۲ اکتوبر ۵۲ء

معطوف علیہ کا یہ استدلال بھی مصنف کا نہیں۔ اگلے علمائے محدثین کا ہے۔ آپکا دل چاہے تو عبدالغنی نابلسی کا مذاق اُڑا کر تماشا دیکھ لیجیے۔ مولانا آگے ارشاد فرماتے ہیں:

"جو ذہنیت قرآن مجید سے اتنی بے تکلفی برت سکتی۔ ہے اسے حدیث سے کھل کھیلنے میں رکاوٹ ہی کیا ہو سکتی ہے۔ آخر ایسی روایتیں موجود ہی ہیں کہ آنحضورؐ نے اپنے حجرہ مبارک میں عید کے دن کمسن لڑکیوں کے ترنم کے ساتھ شعر پڑھنے کو روا رکھا ہے اور جب ایک جلیل القدر و مزاج شناس صحابی نے کہا کہ پیمبر کے گھر میں یہ شیطانی کھیل کیسا۔ تو آپؐ نے فرما دیا کہ رہنے بھی دو آج عید کا دن ہے ــــ استثناء کو قانون کا رنگ دے دینے میں دیر ہی کیا لگ سکتی ہے! اور عجب کیا کہ کوئی منچلے بزرگ ایسے بھی نکل آئیں جو یہ لکھ کر کہ فلاں سفر کے موقع پر آنحضرتؐ اور صحابہؓ کرام سے نماز فجر قضا ہو جانا منقول ہے، بے تحاشہ یہ حکم لگا دیں کہ نماز کا قضا کر دینا سنت صحابہ و سنت رسول ہے۔"

یہ تو آپ نے خود ہی ملاحظہ فرما لیا کہ قرآن سے اتنی بے تکلفی کون برت رہا ہے اور حدیثوں سے کون کھل کھیل رہا ہے؟ مولانا نے ایک روایت بدرجۂ مجبوری نقل کی ہے کہ حضورؐ نے عید کے دن گانا سنا۔ مولانا نے اسے اس انداز سے پیش کیا ہے کہ گویا ساری تاریخ اسلامی میں صرف یہی ایک واقعہ اور یہی ایک موقع سماع کا پیش آیا ہے اور بس۔ اسے کہتے ہیں تجاہل عارفانہ۔ فاضل مصنف نے سیدنا داؤد سے لیکر آج کے علماء و عرفا تک سماع سننے والے اتقیا کی اتنی طویل فہرست اور اتنی روایتیں درج کی ہیں کہ حلّتِ سماع پر بلا تامل اجماعِ اُمت کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ شیخ محمد بن احمد مغربی طولنسی فرماتے ہیں کہ وھذا ھو الاجماع السکوتی (فرح الاسماع)، ہاں یہ صحیح ہے کہ اس کے منکرین کی بھی ایک جماعت موجود ہے۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ صرف تقشف نے اسے مختلف فیہ بنا دیا ہے ورنہ دنیا کا کون سا شرعی مسئلہ ایسا ہے جس پر اجماع کا دعوٰے کیا جا سکے؟ امام احمد بن حنبل نے اسی لئے فرمایا ہے کہ من ادّعی الاجماع فھو کاذب (کسی مسئلے پر اجماع اُمت ہونے کا دعوٰے کرنے والا جھوٹا ہے)، البتہ یہ صحیح ہے کہ بعض خارجی اسباب موسیقی یا سماع کو مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور حرام مطلق بھی بنا دیتے ہیں۔ لیکن یہ معاملہ صرف سماع کے ساتھ ہی نہیں ہر مسئلے کے ساتھ ہے خنزیر ایک وقت میں حرام اور دوسرے وقت میں حلال ہے۔ نکاح ایک موقعے پر فرض اور دوسرے موقعے پر حرام ہے۔ تعدد ازدواج ایک محل پر ضروری اور دوسرے موقع پر گناہ ہے مصنف نے "اسلام اور موسیقی" میں اس کی تصریح بھی جا بجا کر دی ہے۔

کہنا یہ ہے کہ ان تمام پیش کردہ روایاتِ صحیحہ سے صرف نظر کر کے مولانا نے صرف ایک ہی روایت کا مجبوراً ذکر کیا ہے اور اس سے یہ اصول بنا لیا ہے کہ یہ استثنا ہے اور استثنا کو قانون کا رنگ نہیں دیا جا سکتا۔ سوال یہ ہے کہ آپ کو اسے استثنا قرار دینے کا اختیار کس نے دیا ہے؟ عہدِ نبوت سے لے کر آج تک کسی نے اسے استثنا نہیں قرار دیا۔ صرف آج ایک "مجتہد" اسے استثنا قرار دے رہا ہے۔ پھر یہ حسنِ استدلال ملاحظہ ہو کہ "اگرچہ ایک سفر کے موقعہ پر حضورؐ کی نماز قضا ہوئی لیکن قضائے نماز کو سنت نہیں قرار دیا جا سکتا" ــــ سب سے پہلی گزارش تو یہ ہے کہ اگر حضور کا گانا سننا سنت

نہیں تو تعدد ازدواج کس دلیل سے سنت و ثواب ہوگیا؟ علاوہ ازیں سماعِ غنا اور قضائے نماز میں اتنا بیّن فرق ہے کہ اسے سمجھنے میں کسی مبتدی کو بھی دشواری نہیں ہوسکتی۔ قضائے نماز کا سبب غیر اختیاری غفلت تھی یا جنگی مصروفیت، (بموقعۂ خندق)۔ غنا اور دف سننے میں ایسی کوئی مجبوری نہ تھی۔ علاوہ ازیں یہ صرف ایک ہی موقع (عید کا) نہ تھا جہاں حضورؐ نے گانا سنا ہو۔ حضورؐ نے بموقعۂ ہجرت بھی سنا۔ حجرۂ عائشہؓ میں بھی سُنا، رُبیّع بنت معوّذ کے گھر پر بھی سنا۔ صرف اسی قدر نہیں بلکہ ایک انصاریہ کی رخصتی کے بعد یہ تقاضا کیا کہ تم نے اس کے ساتھ کوئی گانے بجانے والی کیوں نہ بھیج دی۔ ایک موقعے پر حضرت عائشہؓ کے سوال پر یہ بھی بتایا کہ فلاں گیت گانا چاہیئے تھا۔ ایک موقعے پر ایک مغنّیہ (زینب) کو پیچھے سے دوڑا دیا کہ جلد جا کر رخصت ہونے والی دلہن کے ساتھ مل جا[1] ... مولانا کے نزدیک استثنا کی تعریف گویا یہ ہوئی کہ جو بات بار بار ہو وہ استثنا ہے اور جو کبھی کبھی ہو وہ کلیّہ ہے۔ ذرا سوچئیے کیا حضورؐ نے یہ بھی کبھی فرمایا ہے کہ فلاں کو نماز قضا کرنے دو کیونکہ آج عید ہے۔ دیکھو تم فلاں نماز ضرور قضا کرو کیونکہ انصار کو قضائے نماز پسند ہے اور اے زینب! دوڑ کر تم بھی نماز قضا کرنے والوں کے ساتھ مل کر اپنی نماز قضا کرو؟ مثال دیتے وقت اس قدر زیادہ بہکنا مناسب نہیں۔

رہا حضرت ابوبکرؓ کا یہ فرمانا کہ حضورؐ کے سامنے یہ شیطانی فعل کیسا؟ اس بات کی دلیل نہیں کہ کسی عورت کا حضورؐ کے سامنے دف پر گانا فی الواقع کوئی شیطانی فعل تھا۔ سیدنا ابوبکر کی عقیدت میں اتنا متجاوز نہ ہونا چاہئے کہ رسول کی عظمت کا بھی خیال نہ رہے۔ جناب ابوبکرؓ کے اندازِ گفتگو کو سمجھنے کے لئے اُسی ذوقِ سلیم کی ضرورت ہے جس سے اکثر منکرینِ سماع محروم ہیں۔ ایسے بیسیوں جائز کام ہیں جو بزرگوں کے سامنے کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے۔ بچّے بزرگوں کے سامنے شور و غل کر رہے ہوں تو انہیں ڈانٹ دیا جاتا ہے۔ چارزانو یا ننگے سر بیٹھے ہوں تو پھٹکار دیا جاتا ہے۔ یہ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ باتیں بے موقع یا خلافِ ادب ہوتی ہیں۔ ناجائز نہیں ہوتیں۔ صدیق اکبر کے دل میں حضور کی جو عظمت اور جو ادب تھا اور وہ حضور کے سامنے جس سنجیدگی کو برقرار رکھنا چاہتے تھے اس کا تقاضا یہی تھا کہ وہ ڈانٹ دیں۔ ان کا ڈانٹنا عین تقاضائے ادب تھا لیکن حضورؐ نے الٹا صدیق اکبر کو روک دیا۔ ناجائز ہونے کا تو یہاں کوئی قصّہ ہی نہیں۔ حضرت ابوبکر کے قول سے غنا کو ناجائز قرار دینا اور اس ناجائز کو حضور کے لئے جائز رکھنا اور اس سے استثنا کا اصول متفرع کرنا ایک ایسا انوکھا اجتہاد ہے جو مولانا ہی کے حصّے میں آسکتا تھا۔

اس کے بعد مولانا لکھتے ہیں :

"ذہین و طباع مصنّف نے کیسے کیسے دلائل فقہی سے تمسک و استناد کیا ہے۔ اس کا اندازہ ایک اس دلیل سے کیجئے کہ کسی نے ساتویں صدی کے قاضی القضاۃ مصر و شام شیخ تقی الدین سبکیؒ سے سوال کیا کہ غیبت بدتر ہے

---

[1] یہ تمام روائتیں "اسلام اور موسیقی" میں موجود ہیں لیکن مولانا کو ان سے صرفِ نظر میں مصلحت نظر آئی۔

یا سماع تو اس کا جو منظوم جواب شیخ نے دیا اس کا یہ مضمون ہے کہ غیبت تو قرآن کی نص سے حرام ہے اور لہو ولعب میں شبہے کی کچھ گنجائش باقی ہی رہ جاتی ہے! —— خوب ہوا جو کسی نے یہ سوال نہیں کر دیا کہ غنا اور قتل انسانی میں قبیح تر کون سا عمل ہے! —— گویا کسی نے دعویٰ یہ کیا ہے کہ غناء کا درجہ بدترین سیئات کا ہے؟

شکر ہے کہ مولانا نے غنا کو بدترین سیئات کا درجہ نہیں دیا اور روایاتِ غنا کا کچھ تو احترام کیا ورنہ پہلی سانس میں تو اسے سود خواری، فحش کاری، بادہ خواری اور فسق وفجور کا ہم پلّہ قرار دے چکے تھے۔ اب یہاں ذرا نیچے اُترے ہیں یعنی غنا سیئات میں تو ضرور داخل ہے، البتہ بدترین سیئات میں اس کا شمار نہیں۔

اس کے بعد مولانا ارشاد فرماتے ہیں:

کتاب کا بیشتر حصّہ اسی رنگ کا ہے۔ تاریخی ماخذوں میں سے ایک ماخذ ابوالفرج اصفہانی صاحب الاغانی ہیں! اور مطالب قرآن وحدیث کی تشریح کے لئے مصنّف اقرب الموارد بلکہ المنجد تک اُتر گئے ہیں۔

مولانا نے یہاں وہی اندازِ تحریف وتجاہل اختیار فرمایا ہے جو بے شمار روایتوں میں سے صرف ایک روایتِ غنا کا ذکر کر کے اختیار فرمایا ہے۔ ظاہر یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنف ماخذ ایک آدھ کتاب سے زیادہ نہیں۔ ان ماخذوں میں بھی کتاب الاغانی جیسی لچر کتاب ہے۔ اصلیت وحقیقت پر پردہ ڈالنے کی اس سے زیادہ نادر مثال آپ کو کہاں مل سکتی ہے! آغانی کے مقام سے وہ ناواقف نہیں ہیں اور یہ ان کا اصلی ماخذ بھی نہیں۔ ان کا ماخذ قرآن ہے، کتب احادیث ہیں تفاسیر ہیں اور وہ مستند کتابیں ہیں جن میں سے صرف چند کی فہرست ہم نے ابھی اوپر پیش کی ہے۔ ان سب کے حوالے ان کی کتاب "اسلام اور موسیقی" میں درج ہیں مگر ان سینکڑوں حوالوں میں سے اعتراض کی نگاہ صرف آغانی پر جا پڑی۔ آغانی کا انہوں نے صرف تین جگہ حوالہ دیا ہے۔ ایک جگہ تنہا اور دو جگہوں پر دوسری کتب کی تائید میں۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۴ ۵ و ۷ ۵۔ مولانا کو اگر اغانی پسند نہیں تو وہ ان تینوں حوالوں کو الگ کر کے بتائیں کہ اس سے اصل مسئلے میں کیا فرق پڑا؟ اگر انکی نگاہ میں آغانی ایسی باوقعت کتاب ہوتی تو صرف تین حوالوں ہی پر اکتفا نہ کرتے بلکہ تین ہزار حوالے درج کر دیتے لیکن انہوں نے اپنا ماخذ اغانی کو نہیں بنایا۔ مصنف نے ان کتابوں کو اپنا ماخذ بنایا ہے جن کے مستند ہونے سے انکار کی جرأت مولانا کے ہم مشرب اکابر بھی نہیں کر سکتے۔ اور مولانا کو یہ سُن کر بہت افسوس ہو گا کہ علامہ شبلی نعمانی جیسے محقق بھی الفاروق جیسی اعلیٰ کتاب میں اس "قابل نفرت" کتاب یعنی آغانی کا حوالہ دیتے ہیں۔ (دیکھئے حصہ دوئم۔ شاعری کی اصلاح)۔ بات یہ ہے کہ اغانی کا مقام کتنا ہی اسفل سہی لیکن شروع سے آخر تک ہر سطر غلط نہیں۔

اور ہاں مولانا کے اندر لغات کی بحث چھیڑنے کا بھی شوق بیدار ہوا ہے۔ "حظّ و کرب" کی بحث کے بعد غالباً پہلی بار پھر یہ کرب پیدا ہوا ہے۔ مولانا کو یہ غصّہ ہے کہ دو عیسائیوں کے لکھے ہوئے عربی لغت سے کیوں استناد کیا ہے۔ مستند لغت تو وہ ہوتا ہے جس پر مصنوعی اسلامی تقدس کا غلاف چڑھا ہو۔ گویا مولانا یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ شروع سے آجتک

جتنی تفسیریں لکھی گئی ہیں ان میں جھک ہی ماری گئی ہے کیونکہ ان تمام "ظالموں" نے اپنی اپنی تفسیروں میں جاہلیت کے مشرک اور عیسائی شعرا کے کلام سے استناد کیا ہے اور قرآن کے معانی کی تعیین ان بے دینوں کے اشعار سے کی ہے۔
مولانا کو اگر اس سے انکار ہو تو پہلے انکار نامہ شائع فرما دیں اس کے بعد ہم انشاء اللہ اسی موضوع پر پوری کتاب لکھ کر حاضر کردیں گے۔ مولانا کے پاس اگر "اقرب الموارد" ہو تو اس کا مقدمہ صفحہ ۲ ملاحظہ فرمالیں۔ سعید الخوری الشرتونی اللبنانی (مولف اقرب الموارد) الفاظ اور ان کے معانی اپنے گھر سے نہیں لایا ہے۔ ہمارے ہی خزائن لغوی کو سمیٹ کر ایک جگہ جمع کردیا ہے اور اس لحاظ سے یہ ایک لاجواب لغت ہے جن لغات کو اس مؤلف نے چھانا ہے ان کی فہرست اس نے خود اس مقدمے میں دے دی ہے۔ ابن منظور کی لسان العرب، زمخشری کی مصباح البلاغۃ والادب، جوہری کی صحاحؔ فیتومی کی مصباح، راغب اصفہانی کی مفردات، مطرزی کی المغرب، زبیدی کی تاج العروس، مجدالدین فیروزآبادی کی قاموس، ابن فارس کی مجمل، رازی کی منتقی، وغیرہ۔ شرتونی نے یہ ساری کتابیں چھان کر عمدہ ہجائی ترتیب سے سارے الفاظ و معانی کو ایک جگہ جمع کردیا ہے۔ اور تیسری جلد ذیل مذیل ہیں ان تمام اہل لغت کی غلطیاں بھی بتادی ہیں۔ یہ سارے لغات کا ایسا لاجواب نچوڑ ہے کہ تمام دوسرے لغات سے بے نیاز کردینے کو کافی ہے۔ اس میں عام معانی کے علاوہ علمی مصطلحات اور مولد کلمات کی بھی تشریح ہے اور لغات جدیدہ بھی ہیں۔ اور ٹھہرئیے ذرا دوسری جلد کا خاتمہ بھی دیکھ لیجیے جہاں مصر کے سابق وزیر معارف عبداللہ فکری پاشا اور مفتی محمد عبدہٗ مصری کے شاندار تبصرے ہیں۔ ذرا ان کو بھی سمجھ سمجھ کر ملاحظہ فرمالیجئے۔ ان شاء اللہ آنکھیں کھل جائیں گی اور اس اقرب الموارد کا مقام معلوم ہو جائے گا۔ مولانا "غیاث اللغات" کو ایک زمانے میں اپنا ملجا و ماویٰ سمجھتے تھے جس پر مولانا ابوالکلام آزاد نے ڈانٹ بتائی تھی۔ اب مولانا وہی ڈانٹ اقرب الموارد کے بارے میں مفت کھلانا چاہتے ہیں اس لئے کہ خود اس کتاب کے مقام سے واقف نہیں ہیں۔ ہم انہیں یقین دلاتے ہیں کہ وہ اور ہم سب بھی اسے ہمیشہ شرمندگی کے ساتھ دب دب کر نہیں بلکہ پوری جرأت کے ساتھ — پیش کرتے رہیں گے اور دوسرے لغات کے ساتھ اس کے حوالے بھی دیتے رہیں گے۔ یہ قرآن کے حوالے دیتا ہے اور احادیث کے بھی اور اشعار جاہلیت کے بھی اور مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ دوسری کتابوں کے بھی مسلمانوں کے لکھے ہوئے لغات میں اور اس میں جو فرق ہے اسے ایک مبتدی بھی جانتا ہے۔ کسی مذہبی بات کو وہ عندنا لکھتا ہے اور مسلمان عند المسیحیین لکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ لیسوع کو لقب ربنا المسیح لکھے گا اور مسلمان لقب المسیح لکھے گا۔ قرآن کو وہ یزعم المسلمون انہ انزل علی نبیھم لکھے گا اور مسلمان یزعم نہیں لکھے گا۔ یہ وہ مقامات ہیں جن کا تعلق ذاتی عقیدے سے ہے نہ کہ لغوی معانی سے۔ اسے ہر شخص جانتا ہے نفس لغت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔

یہی حال الیاس انطون الیاس کا ہے جس نے المنجد لکھی ہے۔ اسے اقرب الموارد کا خلاصہ سمجھئے نفس لغت میں اس کا درجہ وہی ہے جو دوسرے لغات کا ہے۔ لغت کوئی مذہبی کتاب نہیں ہوتا جس سے تعصب برتنا ضروری ہو۔

اس کی حیثیت وہی ہے جو اشعارِ جاہلیت کی ہے مفسرین کے نزدیک شعرائے جاہلیت اپنے بتوں کی تعریف کرتے ہیں لیکن زبان ولغت کی حیثیت سے اسے بطور سند پیش کیا جاتا ہے۔ یہ سند عقیدے کی نہیں ہوتی صرف زبان کی ہوتی ہے۔ اور کچھ نہیں تو مولانا فراہی صاحب مرحوم کی ہی تفاسیر دیکھ لیجئے جن میں شاید اسّی فی صد تعیین معنی اشعارِ جاہلیت سے کی گئی ہے۔

ان تمام باتوں کو چھوڑیئے مصنف نے "اسلام اور موسیقی" میں صرف دو تین جگہ اقرب الموارد اور منجد کے حوالے دیئے ہیں اور وہ بھی تنہا نہیں بلکہ مفردات راغب کے ساتھ۔ ان کو غلط ثابت کرنے کے لئے صرف اتنا کہنا کافی نہیں کہ یہ اقرب الموارد یا منجد میں ہے اس لئے غلط ہے۔ غلط ثابت کرنے کے لئے مثبت طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ فلاں مقدس لغت میں اس کے خلاف لکھا ہے۔ مولانا یہ تو کر نہیں سکے۔ بس یہ کہہ کر گزر گئے کہ تم تو اب اقرب الموارد و منجد پر اُتر آئے۔ غنیمت ہے جو مصنف نے غیاث اللغات کا کہیں حوالہ نہ دیا۔

مولانا کے نزدیک سند صرف وہ "ہفوات" ہیں جو کسی "اگلے" "بزرگ" کی تصنیف میں موجود ہوں۔ ثبوت کے لئے ایک ہی مثال لے لیجئے۔ اس موقعے پر ہم یہاں ایک مطبوعہ مضمون کا ابتدائی حصّہ نقل کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے اور یہ بھی فیصلہ کر لیجئے کہ قرآن کے ساتھ کون بے باکی اور بے تکلفی برتتا ہے اور حدیث کے ساتھ کون کھل کھیلتا ہے:

دابۃ الارض ۔ دابۃ الارض کی تفسیر صدیوں سے ایک چیستان بنی ہوئی ہے۔ جس آیت میں اس کا ذکر ہے۔ وہ یوں ہے،

وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ اَنَّ النَّاسَ كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا لَا يُوْقِنُوْنَ ٥ (نمل ع ٦)

جب ان پر بات پوری ہو جائے گی، تو ہم ان کے لئے زمین سے ایک "دابہ" نکالیں گے، جو انھیں بتائے گا کہ لوگ ہماری آیتوں پر یقین نہ لاتے تھے۔

صحیح تفسیر میں آپ کو کوئی لطف نہ آئے گا۔ جب تک "موضح القرآن" اور "تفسیر احمدی" کی دو دلچسپ تفسیریں بھی نہ سن لیں۔ موضح القرآن میں ہے کہ:

قیامت سے پہلے کے کا پہاڑ صفا پھٹ کر اس میں سے ایک جانور نکلے گا۔ اور لوگوں سے کہے گا کہ اب قیامت بہت نزدیک ہے، پھر سچے مسلمانوں اور کافروں کے نشان لگا کر انھیں جُدے جُدے کر دے گا۔

یہ تو تھی مولانا شاہ عبدالقادر صاحبؒ کی تصریح۔ اب اس تصریح کی مزید تشریح تفسیر احمدی کے مؤلف ملا جیون کی زبان سے سنئے۔ ہم آپ کی دلچسپی کے لئے اسے نمبروار لکھتے ہیں:

(۱) وہ جانور (یعنی دابۃ الارض) ساٹھ گز کا ہوگا (۲) وہ اس قدر بھاگے گا کہ کوئی اس سے آگے نہیں نکل سکے گا (۳) اس کے چار پاؤں اور پَرا اور روئیں ہوں گے اور دو بازو۔ (۴) منہ آدمی کا سا ہوگا (۵) آنکھیں سٔور کی سی (۶) کان ہاتھی کے (۷) ناک کا نقشہ غالباً راوی کو یاد نہ رہا ہوگا) (۷) سینگ بارہ سنگے کے سے (۸) گردن شتر مرغ کی سی (۹) سینہ شیر کا سا۔

(۱۰) رنگ چیتے کا سا۔ (۱۱) کوکھیں بلی کی سی۔ (۱۲) دُم بھیڑ کی سی۔ (۱۳) پتھر سے اس طرح نکلے گا جس طرح صالح علیہ السلام کی اونٹنی نکلی تھی۔ اس میں اختلاف ہے کہ وہ رفتہ رفتہ تین دن میں نکلے گا یا ایک ہی دن میں۔ (۱۴) آفتاب کی طرح سارے جہان میں بھر جائے گا۔ (۱۵) اس کے پاس حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کی انگوٹھی بھی ہوگی (ظاہر ہے کہ ساٹھ گز کے جانور کے لئے حضرت موسیٰ کا عصا ایک خلال سے زیادہ حیثیت نہ رکھے گا اور حضرت سلیمان کی انگوٹھی اس کے پاس اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس کی انگلی بہت پتلی ہو۔ تناسب جسم کے لحاظ سے تو اس کی انگلی ہاتھی کے پاؤں کے برابر ہونی چاہئے جس میں کوئی بڑی سے بڑی انگشتری بھی نہیں آسکتی۔ (۱۶) مسلمانوں کے چہروں کو وہ عصا سے ملے گا وہ فوراً روشن ہو جائیں گے۔ (۱۷) کافروں کے چہروں پر اس انگوٹھی کی مہر لگائے گا۔ اس سے ان کے چہرے سیاہ ہو جائیں گے۔ (۱۸) وہ کسی کو بھی نام لے کر نہیں پکارے گا۔ (اتنا حافظہ بھی کس جانور کا ہو سکتا ہے کہ دنیا کے کئی ارب آدمیوں کے نام یاد رکھے؟) (۱۹) روشن چہرے والوں کو بہشتی کہے گا اور سیاہ چہرے والوں کو دوزخی۔

موضح القرآن اور تفسیر اسدی کی یہ دونوں روایتیں جناب مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے بھی بڑی عقیدت اور وثوق کے ساتھ اپنی "فوائد القرآن" میں نقل فرمائی ہیں۔ اور اسی کے مطابق ترجمہ یوں فرمایا ہے:

> اور جب وعدہ (قیامت کا) ان پر پورا ہونے کو ہوگا۔ تو ہم ان کے لئے ایک (عجیب) جانور نکالیں گے کہ وہ ان سے باتیں کرے گا کہ (کافر) لوگ ہماری (یعنی اللہ تعالیٰ) کی آیتوں پر یقین نہ لاتے تھے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ یہ ہے وہ تفسیر (دابۃ الارض یا "اسلامی گنیش جی" کی تصویر) جس پر مولانا کا ایمان ہے۔ کیونکہ پچھلے بزرگوں میں سے کسی نے اپنی تفسیر میں درج کر دی ہے۔ یہ مکمل سند ہے اور اقرب الموارد اور منجد صرف اس لئے بے سند ہے کہ اُنہوں نے اپنی طرف سے کچھ نہیں لکھا ہے بلکہ پچھلے بزرگوں ہی کے لغات کو ایک خاص ترتیب سے جمع کر دیا ہے۔ یہ دونوں کتابیں نہ موسیقی پر لکھی گئی ہیں نہ مذہبی کتابیں ہیں۔ یہ دونوں کتابیں لغت عرب سے تعلق رکھتی ہیں اور اسی طرح مستند ہیں جس طرح کوئی اور عربی لغت ہو سکتا ہے۔ اور یہ تو پورے یقین کے ساتھ عرض کرتا ہوں جو معانی مصنفِ "اسلام اور موسیقی" میں اقرب الموارد اور المنجد سے نقل کئے ہیں انہیں کوئی عربی لغت غلط نہیں ٹھہرا سکتا۔

آخر میں مولانا تحریر فرماتے ہیں:

> سب سے آخری صفحہ پر مصنف نے موسیقی کو ایک "جائز کھیل" اور "تفریح" کی حیثیت دی ہے لہٰذا اگر مصنف کی شان میں صریح گستاخی نہ ہو رہی ہو تو یہ بدمذاق اور حسن ناشناس تبصرہ نگار، خود اس کتاب کا درجہ بھی بس ایک جائز کھیل، ذہنی تعیش دماغی تفریح اور عقلی جمناسٹک کا سمجھتا ہے!

ہمارا یہی خیال مولانا کے تبصرے کے متعلق ہے۔ اور ناظرین اس کا زیادہ بہتر فیصلہ کر سکیں گے کہ "اسلام اور موسیقی" ایک جائز کھیل، ذہنی تعیش، دماغی تفریح اور عقلی جمناسٹک ہے یا خود مولانا کا وہ تبصرہ جو "اسلام اور موسیقی"

پر فرمایا گیا ہے۔ سچ پوچھئے تو مصنف نے موسیقی کو محض ایک جائز تفریح کہہ کر انتہائی رعایت سے کام لیا ہے ورنہ شیخ الفقہاء الحنفیہ علامہ رملی تو صوفیاء کرام کی محافلِ سماع کو مستحب تک لکھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو فتاوٰی خیریہ ج ۲ کی یہ عبارت:

اما سماع السادة الصوفیة فبمعزل من هذا الخلاف بل مرتفع عن درجة الاباحة الی رتبة المستحب کما صرح به غیر واحد من المحققین۔

رہا صوفیہ کرام کا گانا سننا تو وہ ان اختلافیات سے بالاتر چیز ہے بلکہ جواز کے درجے سے گزر کر یہ مستحب کے درجے تک پہنچتا ہے جیسا کہ بہت سے محققین نے اس کی تصریح کر دی ہے۔

اب رہا اسے ڈوم، ڈھاری، میراثی، قوال اور گویّے کی صف میں لا کر سماع کی تحقیر کرنا تو اس کے متعلق ہم نہایت ادب سے مولانا کی خدمت میں شیخ محمد بن احمد مغربی طونسی کی یہ عبارت پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ:

من له اتساع علی ذوق ومشرب ودقّة القلب ادرک معنی السماع ومن حرم ذلک فهو حمار ولا یعقلها الا العالمون۔ (فرح الاسماع مطبوعۂ انوار محمدی لکھنؤ)

جس کے اندر ذوقِ سلیم، وسیع المشربی اور دردِ دل ہو وہی سماع سے لطف اندوز ہو سکتا ہے اور جو اسے حرام کہتا ہے وہ حمار ہے۔ اور اسے اہلِ علم ہی خوب سمجھ سکتے ہیں۔

آخر میں ہم یہ ظاہر کر دینا بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ فاضل مصنّف مولانا جعفر شاہ صاحب کی کتاب "اسلام اور موسیقی" میں کئی جگہ ہمیں بھی خامی نظر آئی ہے لیکن مولانا دریا بادی کی طرح کتاب کی تمام خوبیوں سے چشم پوشی کرنا ہم خلافِ انصاف سمجھتے ہیں۔ فاضل مصنّف کی وسعتِ نظر، دقّتِ نگاہ، محنت و کاوش اور میانہ روی کی قدر نہ کرنا صحافی دیانت کے مطابق نہیں کہا جا سکتا۔ یہ واقعہ ہے کہ اُردو میں اتنی جامع کتاب اب تک نہیں لکھی گئی ہے۔

(بشیر احمد ڈار)

افکارِ غزالی

الاعتصام کا تبصرہ

مصنف: مولانا محمد حنیف ندوی۔ شائع کردہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ ۲ کلب روڈ۔ لاہور
صفحات: ۵۱۴ سائز: ۲۲×۱۸/۸ قیمت: سات روپے

"افکارِ غزالی" مولانا محمد حنیف صاحب ندوی کی تازہ تصنیف ہے۔ یہ بہترین کاغذ، عمدہ کتابت، نفیس طباعت مضبوط جلد اور خوش نظر سرورق کے ساتھ حال ہی میں ادارہ ثقافت اسلامیہ نے شائع کی ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی وسیع المطالعہ عالم ہیں۔ ان کے غور و فکر کی حدیں دور دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔ قرآن و حدیث، فقہ و اصول، منطق و فلسفہ، ادب و کلام اور ان کے متعلقات و لوازمات کے تمام گوشوں پر ان کی نگاہ ہے۔ فلسفہ و فکر کی گہرائیوں میں ان کو خصوصیت سے درک حاصل ہے۔ اس کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے اور اس کی مشکلات کو حل کرنے میں کوشاں رہنا یوں سمجھئے کہ ان کے فہم و مطالعہ کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس سے ان کے تعلق خاطر کا یہ عالم ہے کہ یہ کسی بھی موضوع پر گفتگو کریں اس میں فلسفیانہ رنگ بھر لیتے ہیں اور اسی کی گہرائیوں میں اُتر کر اس کو مدارِ بحث بناتے ہیں۔ "مسئلہ اجتہاد" کے بعد ابنِ خلدون اور غزالی کو انھوں نے اسی لئے منتخب کیا کہ اس موضوع میں ان کے فلسفیانہ ذوق کی تسکین کا سامان مضمر تھا۔ مولانا کا اندازِ بیان اتنا میٹھا اور اسلوبِ نگارش اتنا پیارا ہے کہ فلسفہ ایسے خشک موضوع کے اطراف و اکناف ان کے قلم کی زد میں آکر بالکل صاف ہوتے جاتے ہیں اور اس کے پیچیدہ عقدوں کے کواڑ کھلتے چلے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کی قادرالکلامی اور زبان پر بدرجہ اتم عبور و استحضار ہے۔

مولانا کے اس مخصوص انداز اور اچھوتے اسلوب ہی کی وجہ ہے کہ اس سے قبل ان کی مایہ ناز تصنیف افکار ابنِ خلدون اہلِ علم و اصحابِ دانش میں بے حد مقبول ہوئی اور بڑے بڑے فضلاء و ماہرینِ فن سے خراجِ تحسین وصول کیا۔

امام محمد بن محمد غزالی عظیم شخصیت کے مالک ہیں۔ ان کی عبقریت و نابغیت کا پوری دنیائے علم میں شہرہ ہے لیکن اسے ایک علمی سانحہ کہئے کہ اُردو میں سوائے علامہ شبلی مرحوم کی "الغزالی" کے ان پر کوئی قابلِ ذکر مواد نہیں ملتا۔ یہ کتنے بڑے الم انگیز تعجب کی بات ہے کہ اتنی بڑی ہمہ گیر و وسعت پذیر زبان اتنے بڑے ہمہ اوصاف صاحبِ فکر اور اہلِ علم امام کی زندگی اور ان کے علمی و فکری کارناموں سے اتنی تہی کہ سوائے ایک کتاب (الغزالی) کے اس میں کچھ بھی نظر نہ آئے۔ ضرورت تھی کہ اس کمی کو پورا کیا جاتا اور غزالی کی شخصیت اور ان کے عظیم کارناموں کو جامۂ اُردو سے ملبوس و مزیّن کیا جاتا۔ بحمداللہ مولانا محمد حنیف ندوی کا قلم حرکت میں آیا اور یہ عظیم و جلیل کام انجام کو پہنچا۔

مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلۂ اقبال ۔ مدیر :۔ ایم ۔ ایم ۔ شریف ۔ بشیر احمد ڈار

سہ ماہی اشاعت ۔ دو انگریزی ۔ دو اردو شماروں میں ۔ قیمت سالانہ دس روپے ۔ صرف اردو یا انگریزی پانچ روپے

کتاب	مصنف / مترجم	قیمت
میٹافزکس آف پرشیا ۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵—۰—۰
امج آف دی وسٹ ان اقبال ۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲—۰—۰
اقبال اینڈ والنٹرزم ۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶—۰—۰
ذکرِ اقبال ۔	مصنفہ مولانا عبد المجید سالک	۵—۰—۰
اقبال اور ملا ۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم	۰—۱۲—۰
مکاتیبِ اقبال ۔	بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	۲—۴—۰
تقاریر یومِ اقبال ۔	سنہ ۱۹۵۴ء	۱—۴—۰
علامہ اقبال ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱—۸—۰

مطبوعاتِ مجلسِ ترقی ادب

کتاب	مصنف / مترجم	قیمت
غیب و شہود	مصنفہ سید نذیر نیازی	۳—۴—۰
تعارف جدید سیاسی نظریہ ۔	مترجمہ عبد المجید سالک و عبد المحصی	۲—۱۲—۰
حکمتِ قرآن	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱—۰—۰
دولتِ اقوام	مترجمہ شیخ عطاء اللہ و فخری	زیر طبع
فلسفۂ شریعتِ اسلام	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵—۰—۰
نظامِ معاشرہ اور تعلیم	مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز	۴—۰—۰

ملنے کا پتہ

سکرٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب نرسنگھ داس گارڈن ۔ لاہور ۔

اچھی عادتیں بڑی دولت ہیں

کیا آپ وقت کے پابند ہیں ؟

کیا آپ صفائی کا خیال رکھتے ہیں ؟

کیا آپ ہمیشہ تپاک برتتے ہیں ؟

کیا آپ اُصولِ صحت کے پابند ہیں ؟

کیا آپ رُوپیہ بھی بچاتے ہیں ؟

ہمیں اپنی زندگی کو صرف گذارنا نہیں بلکہ سُدھارنا اور سنوارنا لازم ہے. عمدہ اخلاقی عادات ایسا فریضہ ہیں جو آپ اپنا ... نام ہے. اچھی عادتوں سے کردار بنتا ہے جو خود بڑی دولت ہے، اور بچت کی عادت سے قسمت بھی بن جاتی ہے.

پس اندازی اُن عمدہ عادات میں سے ہے جن سے دلی اطمینان بھی حاصل رہتا ہے اور آئندہ خوش حالی کی ضمانت بھی. خصوصاً جب کہ آپ اپنی بچت سیونگز سرٹیفکیٹ میں لگائیں. آپ جو رقم اِن تمسکات میں لگاتے ہیں اُس کی ضامن حکومت ہے اور اِس سے مُلکی بہبُود کے کاموں میں مدد ملتی ہے. اِس کے علاوہ آپ کو اِس پر اتنا معقول منافع ملتا ہے کہ کسی اور مد سے نہیں ملتا. یعنی دس برس میں دس روپے کے چودہ روپے ۱۳ آنے بن جاتے ہیں.

بچت کی عادت ڈالئے

کفایت میں بَرکت ہے

پاکستان سیونگ سرٹیفکیٹ میں رُوپیہ لگائیے

٪۳ فی صدی منافع. ڈاک خانوں، سیونگ بیورو اور مقررہ ایجنٹوں سے مل سکتے ہیں

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

	آنے	روپے
۱۔ اسلامک آئیڈ یالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔اے۔ایل ایل بی۔پی ایچ ڈی) ..	۰	۱۰
۲۔ فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔اے۔ایل ایل بی۔پی ایچ ڈی) ..	۸	۰
۳۔ دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔اے۔پی ایچ ڈی) ..	۱۲	۰
۴۔ محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک)	۸	۳
۵۔ اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..		
۶۔ ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۰
۷۔ اسلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔اے۔ایل ایل بی۔پی ایچ ڈی) ..	۰	۸

اردو

	آنے	روپے
۸۔ عقائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۰
۹۔ اسلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۱
۱۰۔ اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۳	۱
۱۱۔ اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۱۲۔ دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۱۳۔ اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ) ..	۸	۴
۱۴۔ اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین)	۰	۲
۱۵۔ اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۴	۴
۱۶۔ علم نجوم (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۳
۱۷۔ مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی)	۰	۳

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

نمبر	کتاب	پائی	آنے	روپے
۱۸	ثقافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۸	۵
۱۹	اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ ، تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۸	۲
۲۰	اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	..	۰	۳
۲۱	تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	..	۰	۶
۲۲	تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم)	..	۸	۹
۲۳	تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) ,, رشید اختر ندوی) ..	..	۱۲	۵
۲۴	مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	..	۸	۲
۲۵	قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	..	۸	۵
۲۶	بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	..	۸	۹
۲۷	فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خاں)	..	۰	۳
۲۸	افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	..	۸	۳
۲۹	ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	..	۰	۸
۳۰	افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	..	۰	۷
۳۱	مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ..	..	۸	۳
۳۲	الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی)	..	۰	۵
۳۳	طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی) ..	..	۰	۶
۳۴	حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل-بی-پی ایچ ڈی)	..	۰	۳
۳۵	مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۰	[illegible]
۳۶	اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	..	۰	۳
۳۷	ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)		۱۴	۰
۳۸	اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی) ..	..	۰	۶
۳۹	حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خاں صاحب)	..	۱۲	۱۸
۴۰	مآثر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فرید آبادی) ..	..	۰	۳
۴۱	مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ..		۰	۱
۴۲	اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی ندوی)		۴	۳
۴۳	ملفوظات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم-اے)	..	۰	۶

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور

ثقافت
ادارہ ثقافت اسلامیہ ○ لاہور
پاکستان
فروری
۱۹۸۵
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے

افکار غزالی
مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت سات روپے

اسلام اور موسیقی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت تین روپے چار آنے

اسلام اور رواداری
مصنفہ رئیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

مقام انسانیت
مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ

حیات محمد
مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں

قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

مآثر لاہور
مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت تین روپے

طب العرب
مترجمہ علی احمد نیر واسطی

قیمت چھ روپے

بیدل
مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

ملفوظات رومی
مترجمہ عبدالرشید تبسم

قیمت چھ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

فروری ۱۹۵۷ء

★

جلد ۴ شمارہ ۲

★

سالانہ آٹھ روپے
فی پرچہ بارہ آنے

ناشر:- ادارۂ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

ہمارے ادارہ میں کبھی کبھی ایسی مجلسوں کا اہتمام کیا جاتا ہے کہ جس میں لاہور کے وہ تمام حضرات جمع ہو کر کسی خاص علمی و ثقافتی موضوع پر اظہارِ خیال کریں، جنہیں ادب و فکر اور علم و فن سے فطری لگاؤ ہے اور جو تنقید یا جانچ پرکھ کے جدید اصولوں سے واقف ہیں۔ اس اجتماع سے دو قسم کے مقصد حاصل ہوتے ہیں۔ ایک تو اہلِ علم و ادب ایک دوسرے سے وابستہ اور متعارف رہتے ہیں، دوسرے تبادلۂ خیالات سے افکار و خیالات میں یگانگت اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔

ابھی زبان کے مسئلہ کو ایسے ہی ایک اجتماع میں غور و فکر کا ہدف ٹھہرایا گیا۔ اور جناب مسعود صاحب سیکرٹری بحالیات کو زحمت دی گئی کہ وہ اس سلسلہ میں اپنا نقطۂ نظر پیش فرمائیں۔ اور اس کے بعد معقول اور مناسب انداز میں اس نقطۂ نظر کا جائزہ لیا جائے۔ چنانچہ اُنہوں نے نہایت جچے تلے انداز میں تقریر شروع کی اور قریب قریب پون گھنٹہ تک بولتے رہے۔ اس تقریر میں توازن، منطقی اعتدال اور استدلال سبھی کچھ تھا۔ اُنہوں نے جو کچھ کہا اس کا خلاصہ چند الفاظ میں یہ تھا کہ زبانیں کبھی قوموں پر ٹھونسی نہیں جاتیں بلکہ قدرتی طور پر خود بخود پیدا ہوتی اور پھلتی پھولتی ہیں۔ اس نکتہ پر اُنہوں نے خاص طور پر زور دیا۔ کہ ہر قوم میں لکھنے اور بولنے کی ایک ہی زبان ہوتی ہے۔ اسی میں اس کے روزمرہ اور محاورات ڈھلتے ہیں۔ اسی میں علمی و ادبی مرقعے تیار ہوتے ہیں۔ اور کوئی قوم بھی دو دو زبانوں میں بولنے اور لکھنے کی زحمت گوارا نہیں کرتی۔

اگر عارضی طور پر کسی قوم نے سیاسی یا مذہبی تقاضوں کے پیشِ نظر کبھی دوسری زبانوں کو اپنا بھی لیا تو آخر میں اس کو مجبور ہونا پڑا کہ اس کو چھوڑ دے، اور اپنی اصلی زبان ہی کو پروان چڑھائے اور اظہارِ خیالات کا ذریعہ ٹھہرائے۔ اس کے ثبوت میں اُنہوں نے مغربی ممالک کو پیش کیا کہ کس طرح صدیوں تک ان پر لاطینی کا سحر طاری رہا۔ اور یہ قومیں اس فریب میں مبتلا رہیں کہ علمی مطالب کے اظہار کے لئے اس سے زیادہ ثقہ اور بہتر سانچہ مہیا نہیں ہو سکتا۔ لیکن جونہی ان میں قومی شعور پیدا ہوا اور حقیقی تعلیمی ضرورتوں نے انہیں اپنی طرف متوجہ کیا تو انہیں احساس ہوا کہ لاطینی سے کام چلنے والا نہیں۔ ہمیں اپنی ملکی و وطنی زبانوں کو فروغ دینا چاہیئے اور انہیں اس قابل بنانا چاہیئے کہ ان سے اشاعت علوم کا کام لیا جا سکے۔ چنانچہ

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دیکھتے دیکھتے یہ زبانیں جن کا دامن علوم و فنون سے بالکل تہی تھا مالا مال ہو گئیں۔ اور آج ان کی کامیابیوں کا یہ عالم ہے کہ علم و ہنر کی کوئی شاخ ایسی نہیں کہ جس کے متعلق ان میں کتابوں کا انبار موجود نہ ہو۔ اُنہوں نے تفصیل سے مسئلہ کے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی کہ زبان اور معاشرہ میں چولی دامن کا رشتہ ہوتا ہے اس لئے اگر ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ سندھی ایک معاشرہ رکھتے ہیں اور پنجابی یا پشتو زبان بولنے والے بھی ایک مخصوص ماحول میں رہتے ہیں، تو ان کو اجازت دینا چاہیئے کہ یہ اپنی اپنی علاقائی زبانوں کو ذریعہ تعلیم قرار دیں۔ اُنہوں نے کہا کہ یہی تعلیمی نقطۂ نظر سے درست بھی ہے۔ ایک پنجابی یا سندھی طالب علم جتنی آسانی سے اپنی زبان میں مفہوم و منشا کو براہِ راست سمجھ سکتا ہے کسی دوسری زبان کے ذریعہ ایسا ہونا ممکن نہیں اُنہوں نے لسانیات کے اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے اس حقیقت کا اظہار بھی کیا کہ ہر زبان کچھ صوتی خصوصیات رکھتی ہے جو انہیں لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں جو اُسے بولتے ہیں۔ اور کوئی دوسری قوم اگر ان کو اختیار کرنا چاہے گی تو اس کو اچھا خاصا تکلف کرنا پڑے گا۔ اور گلے یا حنجرہ کے مزاج کو بدلے بغیر ان پر پوری طرح قابو پانا مشکل ہو جائے گا۔ اُنہوں نے اس کے ثبوت میں یہ کہا کہ ایک پشتو بولنے والا مثلاً اردو لب و لہجہ کی نزاکتوں کا قدرتاً خیال نہیں رکھ سکتا۔ کیونکہ دونوں کی تہذیبی فضائیں مختلف ہیں۔ اسی طرح ایک پنجابی جب اُردو میں بات چیت کرے گا تو اس کے گلے اور منہ کا سارا عضوی ڈھانچہ اس کی مخالفت کرے گا۔

ان کی تقریر کا ماحصل یہ تھا کہ ذریعہ تعلیم کی حد تک ہمیں پنجابی، سندھی اور پشتو کی حوصلہ افزائی کرنا چاہیئے۔ اور اگر ممکن ہو تو مغربی پاکستان میں ان میں سے کسی ایک زبان کو قومی زبان مان لینا چاہیئے۔ اور پھر اس میں لکھنا اور بولنا چاہیئے تاکہ یہ دوئی اور تفرقہ دور ہو کہ ہم بولتے تو کسی زبان میں ہیں اور لکھتے کسی دوسری زبان میں ہیں۔ اُردو کو اپنانے پر ان کو اس بناء پر اعتراض تھا کہ پاکستان بن جانے کے بعد کسی علاقے یا جغرافیائی حلقے میں یہ بولی نہیں جاتی۔ ذاتی طور پر اُنہوں نے یقین دلایا کہ وہ اُردو سے محبت رکھتے ہیں۔ مگر جب لسانیاتی اور تعلیمی آسانیوں کے پہلو پر غور کیا جائے گا۔ تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ علاقائی زبانوں کو اختیار کرنا ہی زیادہ موزوں ہے۔

جن لوگوں نے اس بحث میں حصّہ لیا ان میں میاں افضل حسین صاحب وی۔ سی۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب۔ مولانا عبدالمجید صاحب سالک اور ڈاکٹر باقر صاحب خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔

خلیفہ صاحب نے کہا کہ عام بول چال کی حد تک مسعود صاحب کے خیالات صحیح ہیں۔ لیکن جب نسبتہً زیادہ وسیع دائروں میں قدم رکھیں گے اور یہ دیکھنا چاہیں گے کہ کس زبان میں ہمارے وارداتِ فکری کی زیادہ ترجمانی ہو جاتی ہے، کس زبان میں ہمارا تہذیبی سرمایہ محفوظ ہے، اور کون زبان ہمارے ملی ربط و ضبط کو

قایم رکھنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ تو اُردو کے سوا اور کوئی متبادل زبان اس کی جگہ نہیں لے سکیگی۔ ہمارے تصوّف، ہمارے فلسفہ اور ہمارے دینی و ثقافتی ادب کے شاہکار اسی میں پائے جاتے ہیں۔ اور یہی وہ بولی ہے جس کو غالب سرسید، حالی، شبلی اور اقبال ایسی شخصیتوں نے اظہارِ خیال کے لئے چُنا۔ اس میں ہمارے ذہین ترین افراد کی کاوشوں کا بہترین حصّہ ہے۔ اور پھر یہ ایک زبان ہی نہیں، بلکہ یہ ایک اندازِ فکر بھی ہے، جس نے کہ ایک خاص تہذیب اور ایک خاص شائستگی کو جنم دیا ہے۔ یہی نہیں یہ ہماری تاریخ بھی ہے۔ اس سے اگر ہم چاہیں تو اپنے عروج و زوال کے ان تمام ادوار کا پتہ چلا سکتے ہیں کہ جن سے ہم گذشتہ ڈیڑھ دو صدی میں دوچار ہوئے۔

چنانچہ اب اگر ہم اسے چھوڑ کر کسی علاقائی زبان کو اپنی قومی زبان ٹھہرائیں تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم ماضی کے اس عظیم ورثے سے دست کش ہو جائیں، اور ان تمام کوششوں کو ملیامیٹ کر دیں کہ جن کی وجہ سے ہم اس لائق ہوئے ہیں کہ زمانہ کے ارتقائی تقاضوں کا ساتھ دے سکیں۔ خلیفہ صاحب نے اس حقیقت کو بڑی تفصیل سے بیان کیا کہ اُردو موجودہ علوم و فنون کی پیچیدہ مصطلحات کو اپنے قالب میں ڈھالنے کی پوری پوری صلاحیت رکھتی ہے اور لوگ جو اس کی بے مائگی کا ڈھنڈورا پیٹتے رہتے ہیں وہ خود بے مایہ ہیں۔

اُنہوں نے کہا کہ ہماری علاقائی زبانیں ابھی بالکل ابتدائی حالت میں ہیں۔ اور ان کو ترقی کے اس فراز تک پہنچنے میں کہ جہاں اس وقت اُردو متمکن ہے ایک عرصہ چاہیئے۔ تو کیا جب تک یہ زبانیں ترقی نہیں کر پاتیں ہم ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں۔ اور خیالات و افکار کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ نہ چلیں اور کیا ہم تہذیب و تمدّن کے بڑھتے ہوئے تقاضوں کو روک سکتے ہیں۔ اور زمانہ کی برق رفتاریوں سے بچھڑ کر زندہ رہ سکتے ہیں؟ یہ ہیں وہ سوالات کہ زبان کے سلسلہ میں جن کی اہمیّت کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

سالک صاحب نے مسئلہ کے اس پہلو پر روشنی ڈالی کہ لب و لہجہ کی دُشواری اور محاورہ کی پابندی سے ہمیں گھبرانا نہیں چاہیئے۔ اُنہوں نے کہا کہ اُردو پر کسی کی اجارہ داری نہیں۔ ہمارے ہاں علم و ادب کے ایسے ایسے فاضل پیدا ہوئے ہیں کہ جنہوں نے اہلِ زبان سے زبان دانی کی داد پائی ہے اور اپنی خداداد صلاحیتوں کا لوہا منوایا ہے۔ اور ان کی خدمات ایسی گرانمایہ ہیں کہ رہتی دنیا تک ان سے استفادہ کا عمل جاری رہے گا۔

اُنہوں نے علاقائی زبانوں کے بارہ میں اس اشکال کا ذکر کیا کہ وہ آپس میں اس درجہ مختلف ہیں کہ کسی کے لئے بھی ایک دوسرے کی زبان کو اپنا لینا آسان نہیں۔ مثلاً بلوچی، پشتو اور سندھی ہم پنجابیوں کے لئے بالکل ناقابلِ فہم ہیں۔ اور ان کے تلفظ پر ہمیں مطلق قدرت نہیں۔ اور ان کی نسبت اُردو بہرحال بہت ہی سہل اور آسان ہے۔ یہی حال پنجابی کا ہے۔ اسے اگر قومی زبان کی حیثیت دی جائے تو سندھی،

اور بلوچی یا پشتو بولنے والوں کو سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑیگا۔ اور کسی طرح بھی یہ زبان مشترکہ اور قومی زبان کی جگہ نہیں لے سکے گی۔ علاوہ ازیں اس طرح علاقائی تعصبات اُٹھ کھڑے ہونگے اور ملک کا ہر ہر حصّہ یہ چاہے گا کہ اسی کی زبان کو ملکی زبان کا اعزاز بخشا جائے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ انتشار اور گڑبڑ کا وہ طوفان برپا ہوگا کہ سنبھالے نہیں سنبھل پائے گا۔

سالک صاحب نے محاورات سے متعلق تنگ نظری کی مذمت کی۔ اور یہ کہا کہ اہلِ زبان کو اس معاملہ میں تشدّد نہیں برتنا چاہیئے۔ کیونکہ اب اس کے دائرے بہت پھیل گئے۔ اور یہ صرف غزل و شعر کی محدود زبان نہیں رہی۔ بلکہ سنجیدہ علمی مطالب کے اظہار کا بھی وسیع ترین رابطہ ہے۔ لہٰذا اس کو اگر تمام ترقی یافتہ زبانوں کے پہلو بہ پہلو چلنا ہے تو دلی اور لکھنؤ کے نقطۂ نظر کی پیروی کو یکسر ترک کرنا پڑیگا۔ اور صرف یہ دیکھنا پڑے گا کہ ایک ادیب یا مصنّف جن خیالات و افکار کو بیان کرنا چاہتا ہے اس میں وہ کامیاب ہے یا نہیں۔ اور پڑھنے والے کے ذہن میں اُس نے کوئی کیفیت پیدا کی ہے یا نہیں۔ اگر اس کی تحریر میں ذوقِ سلیم کے خلاف کوئی چیز نہیں ہے۔ اور اس نے اپنے قارئین کو متاثر کیا ہے تو یہ بہت ہے۔

لب ولہجہ کی دُشواریوں پر گفتگو کرتے ہوئے اُنہوں نے کہا کہ مسعود صاحب کا اعتراض صحیح ہے۔ لیکن اگر لکھنؤ اور بہار کے لب ولہجہ میں اختلاف ہوسکتا ہے، اور دلی اور دکن کا فرق مستند ہے، تو اس میں مغربی پاکستان کو بھی شامل کرلیجئے۔

میاں افضل حسین صاحب وائس چانسلر اور ڈاکٹر باقر صاحب نے بھی لسانیات کے بعض عقدوں کو سلجھایا، اور اس سلسلہ میں نہایت ہی مفید نکات کی طرف توجہ دلائی۔ اور بالآخر یہ دلچسپ صحبت کوئی دو گھنٹے جاری رہ کر اختتام پذیر ہوئی۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

ثقافت

(پاکستان اورینٹل کانفرنس کے شعبۂ ثقافت کا صدارتی خطبہ جو ۳۰ر دسمبر ۱۹۵۶ء کو اورینٹل کالج لاہور میں پڑھا گیا تھا۔)

حکیم سقراط کا طریق بحث یہ تھا کہ سب سے پہلے موضوع زیر بحث میں جو اصطلاح استعمال ہو اس کی تعریف وتحدید کی جائے جو واضح اور جامع و مانع ہو۔ یعنی اس کے مفہوم میں جو کچھ آتا ہے یا آنا چاہیئے وہ اس تعریف میں آجائے اور جو صفت اس سے خارج ہو وہ اس کے اندر آنے نہ پائے۔ منطقی طور پر یہ شرط عائد کرنا تو آسان ہے لیکن اس شرط کے مطابق کسی موضوع کو متعیّن اور مشخص کرنا نہایت دشوار امر ہے۔ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ گدھے اور گھوڑے کا فرق اس طرح بتاؤ کہ بیّن طور پر ان کے صفات و اعمال متمائز ہوسکیں تو غالباً یہ علمی محفل بھی ایک عقلی اور منطقی چکّر میں آجائے اور آخر میں شاید یہی کہنے لگیں کہ تعریف و تحدید برطرف جس نے بھی گدھوں اور گھوڑوں کو دیکھا ہے وہ ان کے پہچاننے میں غلطی نہیں کرسکتا اور پھر کوئی پوچھے کہ اچھا خچر کی نسبت کیا کہا جائے جو گدھے اور گھوڑے کی آمیختہ نسل ہے۔ وہ نہ گدھا ہے اور نہ گھوڑا، اور دونو انواع کے بہت سے ظاہری اور باطنی صفات اس میں پائے جاتے ہیں، تو فرقِ صفات اور امتیازی خصوصیات اور بھی زیادہ مشوّش ہو جاتے۔ جرمن زبان میں ایک مثل ہے کہ خچر سے اس کے باپ کی نسبت دریافت کیا گیا تو چونکہ وہ پدری رابطے کو باعثِ توہین اور مادری رشتے کو موجبِ توقیر سمجھتا تھا اس نے اصل جواب سے پہلو بچا کر سوال کرنے والے سے کہا کہ کیا تم میرے ماموں کو نہیں جانتے۔ اس مثل کو علامہ اقبال نے بھی اشعار کا جامہ پہنا دیا ہے۔

حیاتِ انسانی کے بعض موضوع ایسے ہیں کہ لوگ انہیں اس قدر واضح اور بدیہی سمجھتے ہیں کہ ان کے مفہوم کے تعیّن کی کچھ ضرورت نہیں سمجھتے۔ ہر شخص فطرتاً حسن پرست واقع ہوا ہے لیکن اگر کسی بڑے شاعر یا فلسفی سے بھی پوچھا جائے کہ حسن کیا چیز ہے اور کسی چیز یا کسی شخص کو حسین کہنے کے لئے کن شرائط کا ہونا لازمی ہے تو دل و دماغ بے حد اُلجھن میں پڑ جائیں گے۔ جمالیات کے ماہرین نے درجنوں کتابیں اس پر لکھ ڈالی ہیں لیکن معاملہ جہاں تھا وہیں رہا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ خدا سے بھی اس کی نسبت سوال کیا گیا تو ایک مختصر سا غیر تشفی بخش جواب ہی ملا:

خدا سے حُسن نے اک روز یہ سوال کیا   جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دُنیا   شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دُنیا
ہوئی ہے جب کہ تغیّر سے ہی نمود اسکی   حسین وہی ہے حقیقت زوال ہے جس کی

اب آپ ہی دیکھیئے کہ محض زوال پذیر ہونا فقط حسن ہی کی صفت تو نہیں، دنیا و ما فیہا میں جو کچھ بھی ہے وہ زوال پذیر ہے۔ جس طرح حُسن زوال پذیر ہے اسی طرح بد صورتی بھی زوال پذیر ہے۔ آج تک حُسن کی جتنی تعریفیں کی گئی ہیں ان میں سے کسی کا اطلاق ہر حسین چیز پر نہیں ہوتا۔ اگر آپ مصوروں سے یا نقادانِ فن سے پوچھیں کہ تصویر میں حُسن کہاں سے آتا ہے اور اس کے مرتبہ حُسن کو جانچنے کا کیا معیار ہے تو بحث میں ایسا اُلجھاؤ پیدا ہو کہ ماہرین میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کا ہم آہنگ نہ بن سکے۔ حُسن کا حریف جسے عشق کہتے ہیں اس کا بھی یہی حال ہے۔ محبت کسے کہتے ہیں۔ سچی محبت اور جھوٹی محبت میں کیا فرق ہے۔ عشق اور ہوس میں کس طرح امتیاز کر سکتے ہیں۔ محبت جنون ہے یا عقل کی معراج۔ والدین کی اولاد سے محبت اور بچے کی ماں سے محبت میں کیا فرق ہے عشق اکسیرِ حیات ہے یا وہ خود ایک بیماری ہے یا بقول مولانا حالی بیکاروں کا ایک دلچسپ مشغلہ ہے۔ عشق و محبت کی نسبت ہزاروں باتیں کہی گئی ہیں اور سب کے اندر کچھ نہ کچھ سچائی ہے۔ لیکن مسئلہ صاف نہیں ہوا اور نہ ہو گا۔ محبت کی نسبت ابھی تک سوچنے والے یہی کہہ رہے ہیں کہ شاید وہ اس صفت کا نام ہے یا شاید اس صفت کا۔ غرضیکہ معاملہ شاید سے آگے بڑھتا نظر نہیں آتا :

شاید اسی کا نام محبت ہے شیفتہؔ   اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی

اب آپ شاید دل میں یہ سوچنے لگے ہیں کہ ثقافت کی بحث میں ہیں یہ فلسفی خواہ مخواہ کبھی گدھوں، گھوڑوں اور خچروں کے اصطبل میں لے جا رہا ہے اور کبھی حسن و عشق کا ساز چھیڑ رہا ہے۔ سیدھی طرح یہ کیوں نہیں بتاتا کہ ثقافت سے کیا مراد ہے۔ اسلامی ثقافت کیا ہے اور مسلمانوں کی ثقافت کے امتیازی خصوصیات کیا ہیں؟ حضرت ایک ادارے کے ناظم ہیں جس کا نام ہے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ اور ایک رسالے کے ایڈیٹر ہیں جس کا نام ہے "ثقافت"۔ سب سے زیادہ بیّن طور پر تو ثقافت کا مفہوم ثقافت کے ناظم و مدیر پر واضح ہونا چاہیئے۔ لیکن حضرات آپ کو اس بارے میں مایوس ہونا پڑے گا۔ طبیعی اور ریاضیاتی علوم تو آپ کو اتقان و یقین کے ساتھ عناصر کے کون و فساد اور تغیرات کے قانون بتا سکتے ہیں۔ اور تجربہ گاہوں میں تحقیقات کو پرکھ سکتے ہیں۔ لیکن جس سوچنے والے کا موضوع عام زندگی یا مخصوص طور پر انسانی زندگی ہے اس کی کوششیں حیرت سے شروع ہو کر آخر میں پھر

حیرت ہی میں ختم ہو جاتی ہیں :

کاملے گفت است می باید بسے عقل و حکمت تا شود گو یا کسے

بار باید عقل بے حد و شمار تا شود خاموش یک حکمت شعار

یہ تمہید میں نے اس لئے اُٹھائی ہے کہ آپ مجھ سے کوئی غلط اُمیدیں وابستہ نہ کریں اور آخر میں مایوس ہو کر یہ گلہ نہ کرنے لگیں کہ اس مرد سخن ساز نے سوال تو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر نکالے ہیں، لیکن جواب کے وقت کترا کر نکل گیا ہے۔

اب آئیے اصل موضوع سے دست و گریبان ہوں۔

ثقافت عربی کا لفظ ہے اور اب اُردو میں یہ لفظ کوئی پچیس تیس سال سے استعمال ہونے لگا ہے۔ اب بھی اس کا استعمال عام نہیں۔ تہذیب اور تمدّن کے الفاظ سے تو ہر شخص آشنا ہے لیکن ثقافت کے متعلق مجھ سے بارہا پڑھے لکھے لوگوں نے بھی سوال کیا ہے کہ یہ کیا چیز ہے۔ سر تیج بہادر سپرو، جو اُردو کے عاشقوں میں سے تھے اور ان کا فارسی کا ذوق بھی عام سطح سے زیادہ بلند تھا، عثمانیہ یونیورسٹی میں جلسۂ تقسیم اسناد میں خطبہ پڑھنے حیدر آباد تشریف لائے۔ گھر سے انگریزی میں خطبہ لکھ کر لائے تھے۔ جب ان سے تقاضا ہؤا کہ خطبہ اُردو میں پڑھنا ہوگا تو ترجمے کی زحمت سے بچنے کے لئے اُنہوں نے مجھ سے مدد چاہی۔ میں نے کلچر کا ترجمہ ثقافت کیا تو پوچھنے لگے کہ بھائی یہ کیا چیز ہے؟ میں نے عرض کیا کہ پہلے تہذیب اور تمدّن کے الفاظ استعمال ہوتے تھے اب ثقافت کا لفظ علمی تحریروں میں استعمال ہونے لگا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ تہذیب اور تمدّن دونو پر حاوی ہے۔ مجھ پر اعتبار کر کے اُنہوں نے خطبے میں یہی لفظ استعمال کیا جو ان کے وسیع مطالعہ کے باوجود ان کی نظر سے نہ گزرا تھا۔

بلحاظ مادہ کسی لفظ کے معنی نہایت سادہ ہوتے ہیں لیکن جب وہ لفظ اصطلاح کے طور پہ استعمال ہونے لگے تو اس کے مفہوم میں بڑی وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ ثقافت کا عربی سہ حرفی مادہ ثقف ہے جس کے معنی ہیں درست کرنا، سنوارنا اور بل نکالنا۔ چنانچہ تیر کو آگ میں تپا کر سیدھا کرنے کو تثقیف کہتے ہیں :

اقبال عشق نے مرے سب بل دئیے نکال مدّت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی

عشق نے اقبال پر جو عمل کیا اسے آپ ان معنوں میں بے دریغ تثقیف کہہ سکتے ہیں۔ میں عرض کر چکا ہوں کہ اس کے مقابلے میں ہمارے ہاں تہذیب و تمدّن کے الفاظ زیادہ مستعمل ہیں۔ جو انگریزی الفاظ کلچر اور سویلیزیشن کے مرادف ہیں۔ جس طرح ہمارے ہاں تہذیب و تمدّن کی بحثوں میں خلط

مبحث ہے۔ یہی حال انگریزی کلچر اور سویلیزیشن کا ہے۔ کوئی لکھنے والا کلچر کو ایسے وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے کہ سویلیزیشن کا مفہوم بھی اس میں آجاتا ہے۔ اور کوئی سویلیزیشن کے مفہوم میں کلچر کے مفہوم کو بھی لپیٹ لیتا ہے۔ ہم نے جو ثقافت کی اصطلاح اختیار کر لی ہے تو اس میں ایک فائدہ ہے اور ایک نقصان ہے۔ فائدہ یہ ہے کہ ایک ہی لفظ تہذیب اور تمدّن دونو پر محیط ہو جاتا ہے۔ اور نقصان یہ ہے تہذیب و تمدّن کا امتیاز، جو میرے نزدیک لازمی ہے اور جس کا قائم رکھنا غلط مبحث سے بچنے کے لئے ضروری ہے، ثقافت کے لفظ کے اندر مبہم ہو جاتا ہے۔ مسلمانوں کے اندر تہذیب و تمدّن کی بحث دین کو شامل کر کے اور بھی زیادہ ژولیدہ ہو جاتی ہے۔ مسلمان کے نزدیک اس کا دین تمام زندگی پر حاوی ہے۔ یا زندگی کے تمام شعبوں پر اسے حاوی ہونا چاہیئے، اور تکمیلِ دین میں سبھی کچھ آجاتا ہے۔ عربی زبان میں اور اسلام کے اندر دین کا مفہوم بڑا وسیع ہے۔ اس کے مفہوم میں اصولِ زندگی بھی ہیں اور طرزِ زندگی بھی جس کے لئے آج کل انگریزی میں WAY OF LIFE کی اصطلاح زیادہ رائج ہو گئی ہے۔ اب قومیں جنگ کرتی ہیں تو دین یا کلچر یا مال و جان کی حفاظت کا نام نہیں لیتیں بلکہ یہ اعلان کرتی ہیں کہ ہم اپنے WAY OF LIFE کو دشمن سے بچانا چاہتے ہیں۔

طلوعِ اسلام کے دَور میں جب رسولِ کریمؐ اور ان کے ساتھیوں کو اپنے دفاع کے لئے جنگیں لڑنی پڑیں تو وہ کہتے تھے کہ ہم دین کی حفاظت کے لئے لڑتے ہیں۔ اور دین کی حفاظت کا مفہوم ان کے نزدیک صرف اپنے مخصوص دین کا بچاؤ نہ تھا بلکہ عام آزادیِ ضمیر تھی۔ مقصد یہ تھا کہ ہم ایسا معاشرہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں ہر شخص اور ہر ملّت بے کھٹکے اپنے عقاید اور اپنے طریق پر زندگی بسر کر سکے۔ "لا اکراہ فی الدین" میں ہر شخص کا دین شامل تھا۔ اور دین میں وہ سب کچھ داخل تھا جسے آج کل یا کلچر کہتے ہیں یا WAY OF LIFE۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام اقوامِ اسلام کا اگر دین ایک ہے تو اس کا طرزِ زندگی بھی ایک ہونا چاہیئے۔ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل سے دینے کی ضرورت ہے۔ اسلام سے قبل اکثر ظواہر و شعائر میں رسولِ کریمؐ کا اور ان کے پیرؤوں کا جو بعد میں رفتہ رفتہ اسلام میں داخل ہوئے ایک طرزِ زندگی تھا۔ انفرادی طور پر ہر فرد کی زندگی دوسرے افراد سے کم و بیش مختلف ہوتی ہے لیکن ایک قوم کے لوگوں میں بہت کچھ مشترک بھی ہو سکتا ہے۔ ان کے لباس میں بہت یکسانی ہوتی ہے۔ ان کی خوراک میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ ان کی پوشش، ان کی رہائش، ان کے مکان اور رسم و رواج کی بہت سی چیزیں باہم ہم رنگ اور دیگر اقوام سے متمائز ہوتی ہیں۔ بہت سے طریقے

معاشی وسائل کی پیداوار ہوتے ہیں اور بہت سی چیزیں آب وہوا اور عام جغرافیائی ماحول سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب نبی کریمؐ جیسا ایک انقلابی مصلح اعظم آتا ہے تو بہت کچھ بدل جاتا ہے۔ لیکن سب کچھ نہیں بدلتا۔ اور نہ ہی ایسا مصلح حکیم یہ کوشش کرتا ہے کہ خواہ مخواہ ہر چیز کو بدل ڈالے۔ اس لحاظ سے نبی کی زندگی کے بھی دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک قومی پہلو ہوتا ہے جس میں وہ اپنی قوم کا ایک فرد ہوتا ہے۔ وہ قوم کی بولی بولتا ہے۔ اپنی قوم کا لباس پہنتا ہے۔ اس کا گھر بھی دوسروں کے گھروں کی طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مخصوص قومی مزاج کے بھی بہت سے عناصر اس کے اندر ہوتے ہیں جن کو بدلنے کی اس کو کوئی خاص ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ قوم کی اصلاح بھی وہ قوم کے مزاج اور اس کے حالات کو مدِنظر رکھ کر کرتا ہے۔ بعض باتیں اس کو اپنے نزدیک مناسب معلوم ہوتی ہیں لیکن قوم کے مزاج کو زیادہ ٹھیس نہیں لگانا چاہتا اس لئے وہ ایسی تبدیلی پر مصر نہیں ہوتا۔ صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے کہ رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ اگر قوم کے جذبات کو ٹھوکر لگانے کا خطرہ نہ ہوتا تو میں کعبے کی تعمیر میں ایسی تبدیلی کرتا جو اصل ابراہیمی نقشے کے مطابق ہوتی۔ میرا مطلب اس بیان سے یہ ہے کہ اگرچہ دین اسلام ایک واحد نظریۂ عبادت کا نام ہے لیکن آغازِ اسلام میں حجازی زندگی سے باہر آنے کے قبل بھی مسلمانوں کے طریقِ زندگی میں سب کے سب عناصر اسلامی نہ تھے۔ شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر کہ نبی کی زندگی کا ایک قومی پہلو بھی ہوتا ہے جو تمام اقوام اور تمام ادوار پر لازماً قابلِ تقلید نہیں ہوتا، نہایت حکیمانہ بحث کی ہے۔ اب سوچیئے کہ تکمیل دین کے کیا معنی ہیں اور دین سے مسلمانوں کو کیا مفہوم لینا چاہیئے۔ ازروئے قرآن دین کی اصل عقیدۂ توحید اور مکافاتِ عمل ہے۔ اسلام کے اساسی عقائد کچھ اخلاقی اور روحانی اقدار ہیں جن کو محفوظ رکھنے کے لئے کچھ شعائر کی تلقین ہے۔ اخلاقی اقدار میں انفرادی اخلاقیات بھی آجاتی ہیں اور افراد اور ملل کے باہمی روابط بھی، جن کی نسبت بنیادی اصول قرآن میں اور تلقین اُسوۂ رسول میں موجود ہیں۔ حیاتِ انسانی ایک تغیر پذیر اور ارتقاء کوش حقیقت ہے۔ لہٰذا اسلامی ثقافت یا مسلمانوں کی ثقافت ہمیشہ کسی ایک نقشے پر قائم نہیں رہ سکتی۔ رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ جس شخص کے دو دن یکساں ہوں، یعنی جس نے کل کے مقابلے میں آج کوئی ترقی نہیں کی، وہ شخص گھاٹے میں ہے۔ (من استواء یومین فھو مغبون۔ یہی حال اقوام کا ہے۔ قومیں جب تہذیب و تمدن میں آگے نہیں بڑھتیں تو یا پیچھے ہٹنے لگتی ہیں یا جامد ہو جاتی ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جن اقوام میں حرکت ہوتی ہے ان میں حرکت، برکت اور قوت پیدا کرتی ہے۔ جس کی بدولت وہ پس ماندہ اور جامد اقوام پر غالب آجاتی ہیں۔ مغلوب اقوام کی دنیا اور دین دونو کو بیک وقت زوال آتا ہے۔

حجاز کا تمدن زیادہ تر قبیلوی تمدن تھا۔ بہت سے حصے کی زندگی بدوی زندگی تھی جو تمدن کے لحاظ سے نہایت پست ہوتی ہے۔ اس بدوی اور قبیلوی زندگی میں خصائل حسنہ کے ساتھ ساتھ بعض نہایت مذموم روایات و عادات بھی پائے جاتے ہیں اسی لئے رسول کریمؐ نے فرمایا "الاعراب اشد کفراً ونفاقاً" لب لباب یہ ہے کہ اسلام کا زاویۂ نگاہ زندگی کی نسبت نہایت صالح اور بلند تھا۔ اس نے اچھے رجحانات پیدا کئے جو تہذیب و تمدن میں زنگارنگ کے گل و ثمر پیدا کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ رجحانات نہایت جاندار اور نشو پذیر تخم تھے جن کو نخل بننے کے لئے معاشی حالات کی زرخیز زمین درکار ہے۔ قرآن کی وحی "اقراء" سے شروع ہوتی ہے اور یہ حکم ایسے شخص کو ہوا جو خود پڑھ نہ سکتا تھا۔ خدا کی مشیت یہ کہہ رہی تھی کہ تجھے توامی ہونے کے باوجود حکمت سے مالا مال کر دیا گیا ہے۔ بقول حافظ:

یتیمے کہ ناکردہ قرآں درست کتب خانۂ ہفت ملت بشست

نگارِ ما کہ بہ مکتب نہ رفت و خط نہ نوشت بغمزہ مسئلہ آموزِ صد مدرس شد

لیکن تیری امت کو دوسری قوموں کے مقابلے میں زیادہ پڑھنا لکھنا چاہئے۔ اس "اقراء" کے ساتھ علم بالقلم بھی ہے۔ قرآن کی ایک دوسری صورت میں قلم کی قسم بھی موجود ہے۔ اس تلقین کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان سب سے زیادہ پڑھنے لکھنے والی قوم بن گئے۔ رسول کریمؐ نے ناخواندہ لوگوں کو پڑھنا لکھنا سکھانا اسیرانِ جنگ کا فدیہ قرار دیا۔ خود قرآن کے معنی پڑھنے کے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان دنیا کے علوم و فنون پر پل پڑے۔ قرآن سے پہلے تمام عرب میں کوئی کتاب نہ تھی دیکھتے دیکھتے تمام امت کتاب خوانوں کا ایک متوالا گروہ بن گئی۔ لیکن نافہم لوگ مسلمانوں اور اسلام کی تحقیر کے مذموم جذبے کے ماتحت یہ کہتے رہتے ہیں کہ اصل اسلام میں کیا رکھا ہے اور آغاز اسلام میں مسلمانوں کے پاس علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کا کچھ سرمایہ نہ تھا۔ انہوں نے جو کچھ لیا وہ دوسروں سے لیا۔ یہ ایسی ہی احمقانہ بات ہے کہ کوئی شخص کسی نخل میوہ دار کے بیج کو دیکھ کر کہے کہ اس تخم حقیر میں کیا رکھا تھا۔ درخت نے جو کچھ لیا وہ مٹی سے لیا، پانی سے لیا اور سورج کی کرنوں سے اخذ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جمادات کے ان تمام عناصر کو اسی ایک چھوٹے سے بیج نے حسین و جمیل اور حیات پرور زندگی میں تبدیل کر دیا۔ دیگر اقوام میں علوم و فنون کا بے شمار خام مواد موجود تھا اور بہت سے کمالات جابجا منتشر تھے لیکن چونکہ ان اقوام کی نفسی اور روحانی زندگی مفلوج ہو چکی تھی ان کے معلومات زندگی کی تعمیر میں کام آنے کی بجائے ان کی تخریب کا باعث بن رہے تھے۔

اسلام چند صدیوں میں دنیا کی بیشتر متمدن اقوام میں پھیل گیا اور ہر جگہ اس کو مخصوص حالات

سے دوچار ہونا پڑا۔ عجمی اقوام کا مزاج عربی نہ تھا اور نہ ان کا تمدن عربی تھا۔ جس طرح طلوع اسلام کے ابدی حقائق کی آمیزش عربی مزاج سے ہوئی اور ایک مخصوص قسم کا مرکب ظہور میں آیا اسی طرح شام میں، مصر میں، ایران میں، چین میں، ہندوستان میں اور بے شمار دیگر ممالک میں اس نے وہاں کے حالات اور مزاج میں اپنے آپ کو سمویا تو ہر جگہ مسلمانوں کی زندگی میں اسلام کے کلی حقائق کے ساتھ دیگر اقوام کے عادات و اطوار اور میلانات کی آمیزش ہوتی چلی گئی۔ اس آمیزش میں کچھ عناصر صالح تھے اور کچھ غیر صالح۔ بعض جگہ نتائج اچھے نکلے اور بقول علامہ اقبال عرب کے سوزِ دروں نے عجم کے حسنِ طبیعت کے ساتھ مل کر انسانی اقدار کو جدید اور دل کش انداز میں جلوہ گر کیا۔ حافظ اور سعدی، رومی اور عطار اور سنائی اور بے شمار حکماء اور ادیب ایسے ہیں جو ان افکار، ان حالات اور میلانات کی بدولت پیدا ہوئے جو حجاز میں نہ تب موجود ہو سکتے تھے اور نہ اب پائے جاتے ہیں۔

ہم تہذیب اور تمدن یعنی کلچر اور سویلیزیشن پر پہلے الگ الگ نظر ڈالتے ہیں اور اس کے بعد دیکھیں گے کہ ان کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے۔ کیا ایک کی ترقی سے دوسرے کی ترقی لازم آتی ہے۔ کیا ایک کا دوسرے کے بغیر وجود ممکن ہے، یا ایک کی ترقی دوسرے کے منافی ہے۔ پہلے اس سوال کے جواب کی کوشش کرنی چاہیئے کہ تہذیب سے کیا مراد ہے۔ اور مہذب انسان کسے کہتے ہیں۔ اس سوال کے ساتھ یہ سوال بھی اُبھرتا ہے کہ کیا مختلف ادوار اور مختلف اقوام کی تہذیبیں الگ الگ ہوتی ہیں یا تہذیبِ انسانی کا فقط ایک واحد نصب العین ہے۔ اور مختلف اقوام کے درجۂ حیات کا اس سے اندازہ کرنا چاہیئے کہ کوئی قوم کس قدر اس نصب العین سے نزدیک یا دور ہے۔ اور جیسا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں اس تمام مبحث میں دینی عقائد کو بھی علیحدہ نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مختلف تہذیبیں مختلف ادیان کی پیداوار ہیں، یا دینی عناصر ان میں اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ ان کا الگ کرنا دشوار ہے۔ اس امر پر اکثر مفکرین متفق ہیں کہ تہذیب ایک نفسی میلان ہے اور زندگی کے اساسی اقدار کو متحقق کرنے کی کوشش سے تہذیب پیدا ہوتی ہے۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ تہذیب انہی دو عناصر سے مرکب ہے جو شہد کی مکھی کے چھتے میں پائے جاتے ہیں۔ اس چھتے میں موم بھی ہوتی ہے اور شہد بھی۔ موم کی بتی سے نور پیدا ہوتا ہے اور شہد سے شیرینی۔ کسی قوم کی تہذیب کو بس اس سے جانچنا چاہیئے کہ اس میں کس قدر علمی اور روحانی تنویر ہے۔ اور زندگی کی تلخیوں کے مقابلے میں اس نے کس قدر شیرینی پیدا کی ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ شیرینی کس طرح پیدا ہوتی ہے تو اس کا سیدھا جواب یہ ہے کہ وہ ذوقِ حسن سے اور جذبۂ محبت سے پیدا ہوتی ہے۔ علامہ اقبال بھی فرما گئے ہیں کہ بیابانِ طلب میں ذوقِ جمال ہمارا رہبر ہے۔ جہاں زندگی کا انداز اس قسم کا ہے کہ اس میں جمال آفرینی کا فقدان نظر آتا ہے،

وہاں تہذیب نہیں ہے۔ اور جہاں انسانوں میں باہمی ہمدردی کا جذبہ کم ہے اور نفسانفسی زیادہ، جہاں جابر مجبور و معذور پر بے کھٹکے ظلم کرتا ہے اور پھر بھی جماعت میں معزز شمار ہوتا ہے، وہاں تہذیب نہیں ہے۔ انسانی زندگی کا نصب العین جہل اور ظلم سے نجات حاصل کرنا ہے۔ جہل سے نجات علم کے ذریعے حاصل ہوتی ہے اور ظلم سے نجات محبت اور ہمدردی کی گہرائی اور اس کی توسیع سے۔ جہل اور ظلم سے نجات حقیقی نجات ہے جو انسان کو "لاخوف علیھم ولاھم یحزنون" کی معراج تک لے جاتی ہے۔ مختلف افراد مختلف میلانات لے کر پیدا ہوئے ہیں:

ہر کسے را بہر کارے ساختند میل وے اندر دلش انداختند

حدیث شریف میں ہے "فکل میسر لما خلق لہ" یعنی جو شخص جس انداز زندگی کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کا حصول اس کے لئے آسان ہوتا ہے۔ میلانِ طبع کی وجہ سے اس کو وہ بات سہل معلوم ہوتی ہے جو دوسروں کو دشوار دکھائی دے۔ اچھی تہذیبیں وہ ہیں جن میں ہر فرد کو اپنے میلانات اور ممکنات کو معرض وجود میں لانے کے لئے کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ کوئی انسان دوسرے انسان کا غلام نہ ہو۔ اور حصول علم اور حصولِ کمال کے راستے میں کوئی قوت اس کی مزاحم نہ ہو۔ وہ اپنے فکر میں بھی آزاد ہو اور اپنے عمل میں بھی جہاں تک کہ اس کا عمل دوسروں کی جائز آزادی کے منافی نہ ہو۔ حصولِ کمال کے لئے ضبطِ نفس کی بھی ضرورت ہے اور تسخیر فطرت کی بھی۔ کیونکہ فطرت کا جبر جہالت کی وجہ سے انسان کو بے بس بنا کر اس کی قوتوں کو مفلوج کر دیتا ہے۔ گویا تمام تہذیب کا مدار مکارم اخلاق پر ہے۔ بگڑے ہوئے اخلاق پر تہذیب کی کوئی پائدار تعمیر کھڑی نہیں ہوسکتی۔ یک طرفہ علمی ترقی جو اخلاقی اقدار سے معرا ہو وہ مفید ہونے کی بجائے بے حد مضر اور مہلک ہوسکتی ہے۔ اس کو عارف رومی نے ان دو اشعار میں بیان کر دیا ہے:

علم را بر تن زنی مارے شود علم را بر جاں زنی یارے شود

سامانِ حیات کی فراوانی کے لئے فقط زیرکی میں اضافہ کرتے چلے جانا اور توسیعِ محبت کی کوئی کوشش نہ کرنا انسان کے لئے محض ابلیسانہ میلانات پیدا کرتا ہے:

می شناسد ہر کہ از سرِ محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

تہذیب کے اس نصب العین کو ایک مسلمان دین بھی کہہ سکتا ہے۔ انفس و آفاق کے علم و معرفتِ حقائق کی لامتناہی کوشش کی تلقین قرآن میں بالتکرار ملتی ہے اور خدا جو انسان کا انتہائی نصب العین ہے اس کی وہ صفت جو کائنات کے ہر پہلو پر حاوی ہے رحمت ہے۔ اور انسان سے بھی خدا اس کا متقاضی ہے کہ

وہ "تخلقوا باخلاق اللہ" کی کوشش میں اس صفت کو زیادہ سے زیادہ اپنائیے۔ لیکن چونکہ محبت کا جذبہ بے علمی کی وجہ سے بھٹک بھی سکتا ہے اور محبت اندھی بھی ہو سکتی ہے اس لئے محبت کو علم کی تنویر کی بھی ضرورت ہے۔ محبت اور معرفت ایک دوسرے کے معاون بھی ہیں اور ایک دوسری کی علت بھی۔ اور ایک دوسری کی معلول بھی۔ افلاطون نے اقدارِ حیات کا جائزہ لے کر یہ فیصلہ کیا کہ زندگی کے تین اساسی اقدار ہیں۔ (۱) حق (TRUTH)۔ (۲) حسن (BEAUTY)۔ (۳) خیر (GOODNESS) یا بالفاظِ دیگر صداقت۔ جمال اور نیکی۔ اس تثلیث میں ایک وحدت بھی ہے۔ سچائی بھی حسین معلوم ہوتی ہے اور حسن کے اندر بھی صداقت موجود ہے۔ اسی طرح صداقت نیکی کی طرف رہبری کرتی ہے اور نیکی سے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔ یہ تینوں ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ حسن آئینۂ حق اور حق آئینۂ حسن۔ اسی طرح حق اور حسن خیر ہیں اور خیر میں صداقت بھی ہے اور حُسن بھی۔ تہذیب کا معیار انہیں اقدار سے متعین ہوتا ہے۔ اگر کوئی قوم ایسی ہے جس میں حق جوئی اور حق پژوہی نہیں۔ یا اس کے افراد میں ذوقِ جمال کی کمی ہے۔ جو نہ زندگی میں زینتیں پیدا کرتے ہیں اور نہ ان سے لطف اُٹھاتے ہیں۔ یا جو ملت علم اور حسن آفرینی کی یک طرفہ اور محدود کوششوں میں محبت کے فقدان کی وجہ سے خیر طلب نہیں تو سمجھ لیجئے کہ وہاں تہذیب نہیں ہے۔ ایسی تہذیب بقول علامہ اقبال جھوٹے نگوں کی چمک دمک اور ریزہ کاری ہے اور اس کے متعلق یہ خطرہ ہے کہ علم نے جو بے پناہ قوت اس کو عطا کی ہے اس کے غلط استعمال سے وہ اپنے ہی جگر میں خنجر بھونک کر خودکشی کرلے۔ مغربی تہذیب کا انجام اگر وہ عشق سے معرا رہی اقبال کو یہی دکھائی دیا:

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کریگی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا

مغرب کی جغرافیائی اور نسلی قوم پرستی نے اپنی تمام مادی ترقیوں کے باوجود ہمارے سامنے دو خوفناک جنگوں میں جہنم کا نمونہ پیش کیا۔ یورپ کی ہر قوم دو صدیوں کی تسخیرِ فطرت کے نشے میں، اس اندازِ حیات میں ترقی کرتے ہوئے، عیشِ دوام کے خواب دیکھ رہی تھی کہ یک بیک ان کی بے اخلاق سیاست نے ان کے پرخچے اُڑا دیئے :

دیکھ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام   وائے تمنائے خام وائے تمنائے خام

اسی لئے امریکہ کے روحانی مصنف ایمرسن نے بجا کہا ہے کہ اس قسم کی قوم پرستی کلچر کی سب سے بڑی دشمن ہے۔ اور تہذیب اسی وقت قائم اور استوار ہو گی جب انسانوں کو اس طاغوت کی پرستش سے چھٹکارا حاصل ہو گا۔ حقیقی تہذیب توحیدِ انسانیت کے جذبے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر انسان

قوم و نسل و رنگ و زبان اور رسوم و رواج کے اختلاف کو باہمی خصومت کا سبب بنائے رکھیں تو انسان نہ دینی لحاظ سے موحد ہو سکتے ہیں اور نہ انسانوں کے روابط میں وحدت آفرینی کر سکتے ہیں۔ مرزا غالب بھی اس بارے میں ایمرسن کے ہم نوا ہو کر کہتے ہیں کہ جذبۂ قومیت کی کمی ایمان کی فراوانی کا باعث ہوتی ہے:

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

اس کے بعد ہم تمدن یا سویلیزیشن کی طرف آتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اس کے تضمن میں کیا کچھ آتا ہے۔ تمدن کے لفظ کا مادہ بھی مدن یا شہریت ہے اور سویلیزیشن کا مادہ بھی لاطینی میں سویٹاس یا شہر ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ تمدن حقیقت میں وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں لوگ شہروں میں رہنے لگتے ہیں۔ شہری زندگی میں مختلف پیشے ہوتے ہیں اور تقسیم کار سے ہر کام اور ہر فن کو ترقی حاصل ہوتی ہے۔ روابط کی گوناگونی کچھ لذتیں اور کچھ پیچیدگیاں پیدا کرتی ہے۔ رسوم و رواج ترقی کرتے کرتے منضبط قوانین کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ دولت اور سامانِ حیات میں افزونی ہوتی ہے۔ حرص و ہوس ترقی کرتی ہے۔ جبر و تعدی سے حصولِ مال اور حصولِ اقتدار کا جذبہ نمایاں ہوتا ہے۔ علوم و فنون کی ترقی سے زینت کے سامان مہیا ہوتے ہیں۔ انسانی عقل بھی مدنیت ہی سے ترقی پاتی ہے۔ زندگی کی اُلجھنوں کو سلجھانے کے لئے عقل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور پھر جب ایک مختصر طبقہ دوسروں کی محنت کی بدولت فکرِ روزگار سے آزاد اور فارغ البال ہوتا ہے تو ایسے مسائل کی طرف بھی توجہ کرتا ہے جن کا براہِ راست زندگی کی مادی ضرورتوں سے دور کا بھی تعلق نہیں ہوتا۔ علم محض مادی افادیت سے شروع ہو کر آخر میں ایک حد تک آپ ہی اپنا مقصود بن جاتا ہے۔ لیکن وہ افادیت سے مطلقاً بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ زندگی کی مادی اور جسمانی آسائشوں اور آرائشوں کے لئے بھی قوانینِ فطرت کو سمجھنے اور ان کو مسخر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ عقل انسانی روابط کے متعلق ہو یا فلک پیمائی کرے، شہری زندگی ہی کی پیداوار ہے۔ اس لئے مولانا روم فرماتے ہیں کہ گاؤں میں رہائش اختیار نہ کرنا ورنہ مدنیت سے بے تعلق ہو کر احمق ہو جاؤ گے:

دِہ مرو دِہ مرد را احمق کند

افلاطون کے ایک مکالمے میں ایک شخص سقراط سے پوچھتا ہے کہ تم ہمیشہ شہر ہی میں رہتے ہو باہر کیوں نہیں جاتے۔ اس نے جواب دیا کہ میں جس عقل کو ضروری سمجھتا ہوں وہ کھیتوں میں نہیں اُگتی۔ اور نہ درختوں پر لگتی ہے۔ فقط شہری زندگی کے روابط سے انسان کی فطرت کا علم حاصل ہوتا ہے اور انسان کے لئے ضروری علم اس کی اپنی فطرت ہی کا علم ہے۔ نہ کہ شجر و حجر کا علم۔

مختلف زمانوں میں مختلف اقوام نے مختلف اقسام کے تمدن پیدا کئے ہیں۔ علوم وفنون، رسوم و رواج ذہنی اور مادی تخلیقات، سب کی معجون مرکب کا نام تمدن ہے۔ کسی ایک اندازِ حیات پر زندگی بسر کرنے والی ایک جماعت کو عربی زبان اور قرآنی اصطلاح میں اُمت کہتے ہیں اور اُمتوں کی نسبت قرآنِ کریم نے ایک کلی نظریہ بیان کیا ہے جس میں کوئی استثنا نہیں اور وہ یہ ہے کہ :

"ولکل امۃ اجل، اذا جاء اجلھم لا یستاخرون ولا یستقدمون"

فرد کی طرح ہر اُمت کی بھی ایک مدتِ عمر ہے اس کے بعد اس کی موت آجاتی ہے

اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے سب افراد یک بیک کسی حادثے میں فنا ہو جاتے ہیں۔ ہوتا یہ ہے کہ ان کا پہلا اندازِ حیات اور نظامِ زندگی حیات آفریں نہیں رہتا۔ ان کی زندگی میں ایسا انقلاب ہوتا ہے کہ شعبۂ حیات یا تو مفلوج ہو کر رہ جاتا ہے یا اس کی صورت بدل جاتی ہے۔ اس تبدیلی میں کبھی تو اُمت تغیرِ احوال سے مطابقت پیدا کر کے پہلے سے بہتر حالت میں آجاتی ہے۔ اور کبھی جمود و ہٹ دھرمی یا بداخلاقی کی وجہ سے مغلوب، بے بس اور پس ماندہ ہو جاتی ہے۔ پُرانے طریقے جو دیر تک فائدہ بخش رہے اندرونی اور بیرونی تغیرات کی وجہ سے ضرر رساں ہو جاتے ہیں۔ اس حقیقت کو انگریز شاعر ٹینی سن نے نہایت عمدگی سے چند الفاظ میں بیان کر دیا ہے :

Old order changeth, yielding place to new,
And God fulfils Himself in many ways:
Lest one good custom should corrupt the world.

ہر قوم کے تمدن میں عروج کی حالت میں بھی کچھ خوبیاں ہوتی ہیں اور کچھ خرابیاں۔ مشہور المانوی فلسفی ہیگل اور ہمارے حکیم شاعر غالبؔ دونوں نے حیاتِ انسانی کا ایک قانون بیان کیا ہے کہ تخریب تعمیر کے بعد ہی نہیں آتی بلکہ ہر تعمیر میں اور ہر نظامِ حیات میں ابتدا ہی سے تخریب کا سامان بھی مضمر ہوتا ہے جو ایک خاص مدت کے بعد نمایاں ہو کر تعمیر و ترکیب پر غالب آجاتا ہے :

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی ہیولیٰ برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقاں کا

اسی خیال کو اقبال نے ذرا بدل کر اس شعر میں ادا کیا ہے :

دیکھ لوگے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل موجِ مضطر ہی اسے زنجیرِ پا ہو جائے گی

آئیے اس زاویۂ نگاہ سے مسلمانوں کی تہذیب اور ان کے تمدن پر ایک سرسری نظر ڈالیں۔ ایک زمانہ تھا کہ مسلمانوں کی تہذیب بھی دیگر اقوام سے بہتر تھی اور ان کا تمدن بھی زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ ان کے اخلاق

بحیثیتِ مجموعی دیگر اقوام سے اچھے تھے۔ ان کے قوانین عادلانہ تھے۔ وہ دیگر اقوام اور ادیان کے ساتھ رواداری کا سلوک کرتے تھے۔ وہ ہر قسم کے علم کے شائق تھے۔ سینٹ پال کا ڈین اور مشہور مفکر و مصنف تھیوکریسز، یعنی دینی حکومتوں پر ایک مضمون لکھتے ہوئے کہتا ہے کہ عام طور پر تاریخ میں یہی دکھائی دیتا ہے کہ دینی حکومتیں حصولِ علم سے گریز کرتی ہیں۔ مگر مسلمانوں کی حکومتیں جو اپنی بنیاد دینی قرار دیتی تھیں، اس کلیہ سے مستثنیٰ نظر آتی ہیں۔ ان لوگوں کو علم کی بھوک اور پیاس ایسی شدید تھی جس کی مثال دوسری جگہ نہیں ملتی۔ لیکن کوئی چھ صدیوں کے علمی اور فنی عروج کے بعد اس اُمت کو بھی زوال آیا۔ اس کے عروج و زوال کے اسباب پر ابھی تک دنیا کے مفکرین متفق نہیں ہیں، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ تاتاریوں کی غارت گری کے بعد مسلمان تہذیب و تمدّن میں اپنا کمال اور اپنی خلاقی کھو بیٹھے۔ چودھویں صدی عیسوی کے قریب فرنگ میں زندگی نے ایک کروٹ لی۔ مسلمان سوتے گئے اور اغیار بیدار ہوتے گئے۔ خود فرنگی اب اس کا اقرار کرنے لگے ہیں کہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ سے قبل مسلمان یورپ کے اُستاد تھے۔ لیکن ان اُستادوں کو کیوں سانپ سونگھ گیا۔ اس کا جواب آسان نہیں۔ ہمارے دیئے سے یورپ نے اپنا دیا جلایا۔ مگر دوسرے کا دیا جلاتے ہوئے ہمارا دیا بجھ گیا:

بجھ کے شمعِ ملتِ بیضا پریشاں کر گئی — اور دیا تہذیبِ حاضر کا فروزاں کر گئی
دورِ گردوں میں نمونے سینکڑوں تہذیب کے — پل کے نکلے مادرِ ایام کی آغوش سے

امریکہ کا مشہور خطیب اور مصنف انگرسول اپنے ایک ایڈریس میں کہتا ہے:

Civilization was thrust in the brain of Europe on the point of a Moorish lance.

یعنی مسلمانوں نے یورپ کو مار مار کر مہذب بنایا۔ مگر اب پدرم سلطان بود کے دعوے بے محل اور سمع خراش معلوم ہوتے ہیں:

تھے تو آبا وہ تمہارے ہی مگر تم کیا ہو — ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظرِ فردا ہو

اکبر الہ آبادی کہتے ہیں:

رہی رات ایشیا غفلت میں سوتی — نظر یورپ کی کام اپنا کیا کی
ابھی انجن گیا ہے اس طرف سے — کہے دیتی ہے تاریکی ہوا کی

جیسے میں پہلے عرض کر چکا ہوں مسلمانوں کی تہذیب اور تمدّن میں اچھے دور میں بھی خوبیاں ہی خوبیاں نہ تھیں۔ اس میں طرح طرح کی خرابیاں بھی موجود تھیں۔ اسلام کا قائم کردہ اور تلقین کردہ

جمہوری نظام جلد ہی ملوکیت سے بدل گیا اور "لاقیصر ولاکسریٰ" کہنے والی اُمت کے حکمرانوں نے تمام پہلے قیصروں کسراؤں اور فرعونوں کو شان وشکوہ مطلق العنانی میں مات کر دیا۔ اسلام بتدریج غلامی کی لعنت کو صفحۂ ہستی سے ملیامیٹ کرنا چاہتا تھا۔ مسلمانوں نے اس کی صورت کو کسی قدر بہتر تو بنا دیا لیکن اس کا صفایا کرنے کی طرف کوئی توجہ نہ کی۔ سلاطین کی مطلق العنانی کو تقدیرِ الٰہی سمجھ کر اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ اور جاہل و ظالم سلطان بھی ظل اللہ بن گئے۔ سوشل ڈیموکریسی تو ان کے ہاں اسلام کی تعلیم مساوات و اخوت کی بدولت دوسروں سے بہتر رہی لیکن پولٹیکل ڈیموکریسی اور معاشی عدل کی طرف کسی نے رُخ نہ کیا۔ ان تمام کوتاہیوں کے باوجود وہ ایک عرصۂ دراز تک دوسری قوموں سے پیش پیش رہے۔ اس لئے کہ دوسری اقوام پر ان سے بہت زیادہ دین اور دنیا کی ظلمتیں چھائی ہوئی تھیں۔ خدا خدا کر کے طویل خفتگی کے بعد اب بیداری کے آثار نمایاں ہیں۔ انیسویں صدی میں مغربی اقوام کے غلبے نے ان کو وہ ٹھوکریں لگائیں کہ ان کی آنکھیں کھلنے لگیں: ملک ہاتھوں سے گیا ملت کی آنکھیں کھل گئیں — سرمہ چشم دشت میں گردِ رم آہو ہوا

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق! ہماری موجودہ نسل کو اب کیا کرنا چاہیئے۔ سب سے پہلے ہمارا فرض ہے کہ ہم اسلام کی روشنی میں تہذیب کا نصب العین معین کریں اور مہذب انسان کا جسے اقبال مردِ مومن کہتا ہے کوئی واضح نقشہ اپنے ذہن میں مرتب کریں۔ ہم رحمان کے بندے اور رحمۃ اللعالمین کی اُمت ہیں۔ ہمیں اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں عدل و رحمت کو صورت پذیر کرنا ہے۔ حریت، اخوت، مساوات، آزادیٔ برادری اور برابری کو مسلسل ترقی دینا ہماری سیاسی، معاشی اور اخلاقی زندگی کا لائحہ عمل ہونا چاہیئے۔ ہمیں تہذیب کے بنیادی عناصر کو کسی غیر سے حاصل کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن ہماری خفتگی کے زمانے میں اگر دیگر اقوام نے اپنی جدوجہد سے ان اقدار کو ہم سے بہتر محقق کیا ہو تو ہمیں ان سے سبق حاصل کرنا چاہیئے۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں بہت سے علوم و فنون دیگر اقوام سے حاصل کئے اور پھر ان کو اپنی مخصوص ثقافت کے خم میں غوطہ دے کر ان کے رنگ کو نکھار دیا۔ اس دَورِ زریں میں کسی نے یہ ہتک محسوس نہ کی کہ میں دیگر اقوام سے علم حاصل کروں۔ اب بھی کوئی وجہ نہیں کہ ہم دوسروں سے ترقی یافتہ علوم کو حاصل نہ کریں۔ ہم تو اس رسولؐ کی اُمت ہیں جس نے کہا کہ علم حاصل کرو خواہ تمہیں چین جانا پڑے۔ حالانکہ اس وقت چین میں مسلمان تو بستے نہیں تھے۔ اور اسلام سیکھنے کے لئے ہمیں وہاں جانے کی ضرورت نہ تھی۔ مگر تمام علم صرف علمِ دین ہی نہیں۔ خود رسول کریمؐ نے فرمایا: "العلم علمان علم الابدان وعلم الادیان"
اب ہمیں ایک طرف یہ ضرورت ہے کہ ہم اپنی ملت کے نفوس میں سے احساس کہتری کو زائل کریں جو غلبۂ فرنگ نے ہم میں پیدا کر دیا اور اپنے بزرگوں کے ان کارناموں کو سامنے لائیں جن کی بدولت انسانیت کی

ثروتِ فکر میں اضافہ ہؤا۔ خوبیوں کو اُجاگر کریں اور خرابیوں سے عبرت حاصل کریں۔ علوم وفنون کے حصول کی وہی پیاس پیدا کریں جو ہماری ملت کا شیوہ تھی۔ معاشی عدل میں دیگر اقوام نے جو اچھے تجربے کئے ہیں ان کو دیکھ کر اپنی معاشی حالت درست کریں۔ کیونکہ اسلام کا ایک عظیم مقصد معاشی عدل کا قیام تھا۔

اسلام جن صداقتوں کے مجموعے کا نام ہے ان کے عناصر قبلِ اسلام بھی دنیا کی مختلف اقوام میں منتشر تھے۔ اسلام نے انقلابی بات یہ کی کہ ان عناصر سے ایک نیا جاں پرور مرکب بنایا اور اس میں اپنی روح پھونکی۔ اس وقت مسلمانوں کو اپنے ثقافتی احیاء کے لئے پھر یہی کچھ کرنا ہے۔ جو قومیں علوم وفنون اور معاشرتی اور سیاسی تنظیم میں ہم سے بہت آگے نکل گئی ہیں ہمیں بے دریغ ان سے سیکھنا چاہیئے۔ زندگی کی صداقتیں اور اس کی خوبیاں کسی ایک قوم کا اجارہ نہیں۔ روحِ اسلامی یہ ہے کہ فراخ دلی سے ہر ایک سے اور ہر جگہ سے افکار واعمال کے اچھے نمونے جمع کئے جائیں، خواہ وہ اپنی قوم کے افراد میں ملیں اور خواہ دیگر قوم کے افراد میں۔ اسلامی ثقافت کی عالمگیری یہی ہے کہ وہ شرق وغرب اور امتیازِ اقوام سے بالاتر ہے۔ علم اور اچھی ثقافت کا ہر پہلو مسلمان کا گم شدہ مال ہے۔ روحِ اسلام میں ایسے میلانات اور ممکنات موجود ہیں کہ مسلمان اگر اپنی خودی کو کھوئے بغیر چاروں طرف سے فیض حاصل کریں تو یہ ملت دوبارہ اعلیٰ درجے کی ثقافت کے نمونے پیش کر سکتی ہے۔ لیکن جمود وتقلید سے نکل کر تحقیق کی طرف آئے بغیر نشاۃ ثانیہ اور وقارِ ملت قائم نہیں ہو سکتا۔ محض نقالی زندگی کا ثبوت نہیں۔ دنیا میں اب فقط دعووں کو کوئی نہیں مانتا۔ اور نہ کوئی مدعیان بلند بانگ کو عزت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ ہم محض اچھے ثقافتی نصب العین کا نقشہ کھینچ کر دوسروں کی نظر میں معزز نہیں بن سکتے۔ یہاں مجھے مولانا عبید اللہ سندھی مشہور انقلاب پسند، کی بیان کردہ ایک بات یاد آگئی جو قابلِ بیان ہے۔ مولانا فرماتے تھے کہ میں ماسکو میں اسٹالین سے ملا اور اس کے سامنے نصب العینی اسلامی تہذیب وتمدن کا نقشہ پیش کیا۔ جب اپنی تقریر ختم کر چکا تو اسٹالین نے پوچھا کہ کون سی قوم اس نقشے کے مطابق زندگی بسر کر رہی ہے۔ میں نے کہا کہ اس وقت تو کوئی قوم بھی اس نقشہ پر اپنی زندگی کو نہیں ڈھال رہی۔ تو اس نے مختصراً یہ جواب دیا کہ جب کوئی قوم اس پر کاربند ہوگی اور اس کا تجربہ ہو جائے گا تو پھر ہم دیکھیں گے کہ اس سے کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ مولانا یہ جواب سُن کر ٹھنڈے ہو گئے۔

ملّت اسلامیہ کی خودی اگر فنا نہیں ہوگئی اور مسلمان فقدانِ عشق یا محرومیِ جذبۂ حیات سے راکھ کا ڈھیر نہیں بن گیا ہے تو وہ دنیا کے علوم وفنون کو سمیٹ کر تحقیق واجتہاد سے انہیں روحِ اسلامی پھونک کر ایک ایسا نمونہ پیش کرے جس سے اس وقت شرق بھی محروم ہے اور غرب بھی۔ اسلام کسی ایک زمانے کی تہذیب اور اس کے تمدن کا نام نہیں۔ یہ نمونے اسلامی اقوام میں بدلتے چلے آئے ہیں اور ہمیشہ بدلتے رہیں گے۔ زندگی کی مسابقت میں ہم کسی پہلے نقشے کو واپس نہیں

لا سکتے ۔ زندگی کہیں اپنے آپ کو دُھراتی نہیں ۔ صوفیہ کا مقولہ کہ تجلّی میں تکرار نہیں یا قرآن کریم کا ارشاد کہ "کل یوم ھو فی شان" تمام تاریخ انسانی پر عائد ہوتا ہے ۔ یکرنگی ، تکرار اور اعادہ جمادات کی صفت ہے ۔ زندگی کا شیوہ نہیں ۔ پانی آج بھی وہی ہے جو آدمِ اوّل کے زمانے میں تھا بلکہ کروڑوں سال پیشتر جب ہائیڈروجن اور آکسیجن کی کیمیائی ترکیب نے پانی بنایا تھا ۔ اس وقت بھی ہم وہی پانی پیتے اور برتتے ہیں ۔ لیکن پانی بھی جو ایک بار ندی میں بہ گیا وہی پانی پلٹ کر پھر کبھی واپس نہیں آتا ۔ یونان میں فلسفۂ تغیر کے امام ہیراقلیتوس کا قول ہے کہ کوئی شخص بہتی ندی میں ایک ہی پانی میں دو غوطے نہیں لگا سکتا ۔ ہمارا نہ صرف اپنے ماضی بلکہ تمام نوع انسان کے ماضی سے ایک رشتہ ہے ۔ یہ تمام ماضی شعوری اور غیر شعوری دونوں طرح سے ہماری زندگیوں پر اثر انداز ہے ۔ اس ماضی کے کچھ عناصر ابدی حقائق تھے جو اپنی ماہیت میں غیر متغیر ہوتے ہیں جن کی نسبت قرآن "لاتبدیل لخلق اللہ" کہہ کر ان کو دینِ قیّم قرار دیتا ہے ۔ لیکن ایک ہی معنی لاتعداد صورتیں اختیار کرتا ہے ۔ صورت پرستی ایک قسم کا شرک ہے اس لئے موحد وہی ہے جس کا صبح و شام کا وردیہ ہو کہ "صورت نہ پرستم من" زندہ قومیں اپنے ماضی سے اپنا رشتہ قائم رکھتے ہوئے اپنے حال کے متعلق اجتہاد برتتی ہیں اور جب حیات اپنے ارتقاء کے لئے کسی تغیرِ صورت کی متقاضی ہوتی ہے تو وہ محض روایات کی لکیر نہیں پیٹتیں ۔ انسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں اور ایک تعریف یہ ہے کہ وہ آگے اور پیچھے دیکھنے والی مخلوق ہے ۔ آپ ماضی کو مطلقاً نظرانداز کرکے نہ اپنا حال درست کرسکتے ہیں اور نہ اپنے مستقبل کے لئے صحیح راہیں ڈھونڈھ سکتے ہیں ۔ لیکن ماضی سے فیض حاصل کرنا اور بات ہے اور ماضی پرستی دوسری چیز ہے ۔ محض ماضی پرستی ایک طرح سے مردہ پرستی ہے ۔ تقاضائے تجدیدِ حیات میں ہم صرف عظمتِ رفتہ کے مقابر کے مجاور بن کر کوئی زندگی پیدا نہیں کرسکتے ۔ "ماوجدنا علیہ آباءنا" منکروں اور کافروں کا شیوہ ہے ۔ حضرت نقشبند علیہ الرحمۃ کیا خوب فرما گئے ہیں :

تاکے بہ زیارتِ مقابر عمرے گزرانی اے فسردہ
یک گریۂ زندہ پیشِ عارف بہتر از ہزار شیرِ مُردہ

صرف زندہ قومیں اپنے ماضی سے حیات افروز سبق حاصل کرسکتی ہیں ۔ زمانے کے ساز بدلے گئے ۔ اس کے انداز بدلے گئے ۔ قدیم زمانوں میں زندگی کے مسائل بعینہٖ وہ نہ تھے جو آج ہیں ، اس لئے ان کا حل بھی جوں کا توں کسی پہلے نقشے کے مطابق نہیں ہوسکتا ۔ زمانہ بھی ایک صحیفہ ہے جو اپنی آیات کو منسوخ کرتا رہتا ہے ، لیکن قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق کوئی طریقِ عمل یا اصولِ کار منسوخ نہیں ہوتا جب تک کہ اس سے کسی قدر مشابہ یا اس سے بہتر اصول ظہور میں نہیں آتا ۔ گویا از روئے قرآن عملِ تنسیخ عملِ ارتقا ہے ۔ کسی دَور میں مسلمانوں کی ثقافت کیا تھی اس کا اچھی طرح مطالعہ کیجئے ۔ اس کے حسن و قبح پر غور کیجئے ۔ اس میں سے لازوال جواہر کو خس و خاشاک سے الگ اور صاف کرکے از سرِنو تراشیئے ، تاکہ ترشے ہوئے ہیرے کی طرح اس کے ہر پہلو سے نئے رنگ کی شعاعیں نکلیں ، لیکن یہ کبھی نہ بھولئے کہ تجلّی میں تکرار نہیں ۔ مختلف ادوار میں اسلامی

اقوام کی ثقافت نے کئی رنگ بدلے ہیں اور ہر جگہ اسلام کی ان عناصر سے آمیزش ہوئی ہے جو کسی قوم کی تاریخ یا اس کے جغرافیہ اور مادّی وسائل کی پیداوار تھے۔ آیندہ بھی یہی ہوگا۔ جسے اسلامی ثقافت کہتے ہیں اسے مسلمان اقوام کی ثقافت کہنا چاہیئے، جو نہ کبھی یک رنگ رہی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ آج اگر انگریز بھی قوم مسلمان ہو جائے تو اس کی ثقافت نہ قدیم حجازی ہوگی اور نہ جدید حجازی، جس میں ابھی تک غلامی ملیامیٹ نہیں ہوئی۔ چینی مسلمان کی ثقافت افریقہ کے نیم وحشی مسلمان کی ثقافت سے جدا ہی رہے گی۔

"چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا" الاپنے کے باوجود چین اور عرب اور ہندوستان اسلام میں آکر بھی یک رنگ نہیں ہوسکے۔ اور نہ ہی انہیں ہونا چاہیئے۔ اختلاف الوان والسنہ کو قرآن نے آیاتِ الٰہی قرار دیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی وحدت کثرت آفرین بھی ہے اور تنوع پسند بھی۔ اسی طرح تمام زندگی قدیم عناصر کو برقرار رکھتے ہوئے بھی جدّت آفرین ہے۔ اسلامی ثقافت کہیئے یا مسلمانوں کی ثقافت اس میں ابداً گوناگونی پیدا ہوتی رہے گی۔ ثقافت کا کوئی ایک نقشہ ہمیشہ کے لئے قائم نہیں رہ سکتا۔ مسلمانوں کو اپنی نشاۃ ثانیہ میں ماضی، حال اور مستقبل کا رشتہ قائم رکھنا ہے لیکن کورانہ تقلید سے گریز لازمی ہے۔ اقبال کی آرزو ہے:

طرحِ نو افگن کہ ما جدّت پسند افتادہ ایم ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

اور غالب اسی جذبے کے ماتحت دو بلیغ اشعار کہہ گیا ہے:

رفتم کہ کہنگی ز تماشا برافگنم در بزمِ رنگ و بو نمطے دیگر افگنم

اور دوسرا شعر غالب کے بھوپالی نسخے میں ہے۔

ہے کہاں تمنّا کا دوسرا قدم یارب ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر

کردار کی تشکیل

قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ـ (س: البقرہ ۲: ۱۸۸)

اس کا ترجمہ کچھ اس انداز سے کیا گیا ہے:

"اور آپس میں ناحق ایک دوسرے کے مال کو خورد برد نہ کرو اور نہ اسے حاکموں کے پاس رسائی پیدا کرنے کا ذریعہ گردانو اس لیے کہ جان بوجھ کر لوگوں کے مال میں سے تھوڑا بہت ناحق ہضم کر جاؤ۔"

اس آیت کا تاریخی پس منظر بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آج سے تقریباً چودہ سو سال پہلے بھی انسان اس کوشش میں مصروف رہا ہے کہ نہ صرف ایک دوسرے کا مال خورد برد کیے بلکہ اس مال کو ان حاکموں تک رسائی حاصل کرنے کے لئے بھی استعمال کرتا رہے جن کے پاس قضاوت کے لئے اس کے خلاف شکایت پیش کی جاتی تھی۔ انسانی کردار کی تہذیب کے لئے اس آیت میں جو فہمائش پنہاں اور عیاں ہے وہ نہ صرف اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آج سے چودہ سو سال پہلے انسانی کردار کا ایک نازیبا رُخ یہ بھی تھا کہ وہ دوسروں کا مال خورد برد کر لیتا تھا بلکہ اس حقیقت کی طرف بھی رہنمائی کرتی ہے کہ انسانی کردار کی تشکیل اور تہذیب کی اہمیت پر بھی اسلام نے کافی اصرار کیا تھا۔ میں یہ واضح طور پر متعین نہیں کر سکا کہ کردار کی تشکیل اور تہذیب پر اسلامی معاشرہ میں اصرار کس طرح اور کب سے کم ہوا اور یہ اصرار محض عبادات پر کب سے اور کیسے منتقل ہو گیا۔ لیکن ایک عام ظاہر بین آدمی کی نظر سے دیکھنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ آج اسلامی دنیا میں اسلامی شعائر کی پابندی میں اگر کچھ اصرار باقی ہے تو وہ صرف عبادات تک محدود ہے اور کردار کی تشکیل ثانوی لوازم کی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے، کہ اسلامی ممالک کے عام باشندے اس احساس میں مبتلا ہیں کہ اسلامیوں کا کردار دوسرے لوگوں کی نسبت کہتر ہے۔ بلکہ بعض دفعہ یہ آواز بھی سنی جاتی ہے کہ اسلام نے کردار کی عملی تشکیل کی طرف توجہ ہی نہیں دی۔ ظاہر ہے کہ یہ مفروضہ بدگمانی اور لاعلمی پر مبنی ہے۔ ہماری تاریخ اس امر پر شاہد ہے کہ فرزندانِ اسلام میں ایسے ایسے بلند کردار انسان پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے زندگی کے ہر لمحے میں اپنی بلند کرداری کے عملی نمونے بہم پہنچا کر عوام کے لئے نفسیاتی تبلیغ کے فرائض سرانجام

دئے ہیں۔ گو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بعض مذہبی اداروں اور مذہبی رہنماؤں اور عام مسلمانوں نے وہ کرداری نمونے بھی پیش کئے ہیں جن کو ہر طرح کے اخلاقی معیار سے جانچنے کے بعد بھی نازیبا ہی کہنا پڑے گا۔ چنانچہ ایک ملاقات میں جب ایران کے سابق نخست وزیر ڈاکٹر مصدق نے ایک پاکستانی سے گفتگو کے دوران میں پوچھا، "کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ فرانس کو چھوڑ کر اسلامی ملکوں کے سوا اور بھی کہیں رشوت چلتی ہے؟" تو پاکستانی کو جواب میں سر جھکا لینا پڑا۔ ہمیں اکثر مسلمانوں کے معاشرہ کے متعلق اس قسم کی تنقید کے وقت سر جھکانا ہی پڑتا ہے۔

بہرحال یہ ایک صورتِ حال ہے جس کا ذکر کرنا اس لئے لازم سمجھا گیا تاکہ ہم یہ سوچ سکیں کہ اسلامی معاشرہ میں بالعموم اور پاکستان میں بالخصوص کردار کی تشکیل کو کیا اہمیت دی جا رہی ہے؟ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ اس مسئلے میں کسی قسم کا تعود ہی نہیں ہو رہا ہے۔ مسلمان کے کردار کی تشکیل کے لئے سب سے اہم رہنمائی دین سے ملتی ہے۔ اور دین کا جو حصہ کردار کی تشکیل سے متعلق ہے اس کی تبلیغ، نشر و اشاعت اور عملی تدریس کے وسائل اس ملک میں ناپید ہیں۔ ایک عام ناظر کی حیثیت سے یہ عرض کروں گا کہ عوام نے دین کو عبادات کے دائرے کے اندر محدود کر لیا ہے۔ اور متخصصین جب اپنی جماعتیں بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں تو انہوں نے فوراً سیاسی سرگرمی شروع کر دی ہے۔ کیونکہ ان کا عام نظریہ یہ ہے کہ سیاسی اقتدار کے بغیر ملک اور ملت کی اصلاح ناممکن ہے۔ میں ان لوگوں سے اس حد تک تو متفق ہوں کہ سیاسی اقتدار سے اصلاح بزور اور یقینی طور پر نافذ کی جا سکتی ہے لیکن اس خیال سے متفق نہیں کہ سیاسی اقتدار کے بغیر کردار کی تشکیل کے فرائض سرانجام ہی نہیں دئے جا سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ کردار کی تشکیل کی عملی اور جبری درس گاہیں تین ہیں: گھر، مکتب اور معاشرہ۔ میں نے ان کو "عملی اور جبری" اس لئے کہا ہے کہ ان درس گاہوں میں کاوش تدریس اور تمنائے تحصیل کے بغیر انسانی کردار کو ان سانچوں میں ڈھال دیا جاتا ہے جس کے نمونے یہاں موجود ہوتے ہیں۔ پہلی درس گاہ کی ایک مثال عرض کروں گا کہ جب ایک باشعور بچہ دیکھتا ہے کہ اس کے ماں باپ یا قریبی لواحقین جھوٹ یا کسی قسم کی بدکاری کو نازیبا نہیں سمجھتے تو وہ نفسیاتی طور پر اپنے آپ میں اس قسم کے کاموں کے لئے تامل پاتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض دفعہ بلا ضرورت جھوٹ بولنا شروع کر دیتا ہے۔ چند دوستوں میں ایک معروف بڑے آدمی کا ذکر چل نکلا تو ایک خاتون نے اس آدمی کی سیرت کے متعلق ایک فقرہ کسا جو اس کے کردار کا نفسیاتی جائزہ تھا۔ اس نے کہا: اس آدمی کو اگر پشاور جانا ہوتا ہے تو لوگوں کو بتاتا ہے میں کراچی جا رہا ہوں۔ میرے خیال میں یہ اسی قسم کا بلا وجہ جھوٹ ہے جس کا ذکر میں نے ابھی کیا ہے اور یہ اس کردار کا نمونہ ہے جس کی تربیت گھر یا مکتب یا معاشرہ نے کی ہے۔ لیکن جب ہم گھر کو کردار کی تشکیل کی درسگاہ قرار دیتے ہیں تو ہم اکثر یہ فراموش کر جاتے ہیں کہ کردار کی تربیت کی خصوصی درسگاہوں میں

معاشرہ کی درسگاہ سب سے اہم ہے۔ یوں تو منطقی طور پر گھر اور مکتب بھی معاشرہ کی حدود میں شامل ہیں۔ لیکن ان تین مقامات پر تدریس اور تحصیل کے لوازم مختلف ہیں گھر میں بچہ نفسیاتی طور پر ماں باپ کو جسمانی۔ ذہنی اور اخلاقی طور پر اپنے آپ سے برتر سمجھتا ہے۔ یہاں اُسے اس بات کا بھی لالچ ہوتا ہے کہ اگر اُس نے والدین کے منشاء کے مطابق بظاہر کردار کی تشکیل نہ کی تو وہ اُن عنایات سے محروم ہو جائے گا جو شفیق ماں باپ بچوں پر فرماتے ہیں۔ روائتی تعلیمات کے زیر اثر چند سالوں کے بعد بچہ عنایات ایزدی سے متمتع ہونے کے لالچ سے بھی ماں باپ کی رضامندی اور خوشنودی حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے۔ الغرض کردار سازی کی اس درسگاہ میں مادی اور روحانی لالچ یکجا جمع ہو جاتے ہیں۔ اور عام بچہ بہت جلد کردار کی تشکیل اسی طرح کرنا شروع کر دیتا ہے جیسے اُس کے ماں باپ کو پسند ہو۔

مکتب کی درسگاہ میں ترغیبات کا سلسلہ وہ نہیں جو گھر میں ہوتا ہے۔ یہاں تعلقات کی دنیا بیشتر مادی احساس پر بسائی جاتی ہے۔ طالب علم اسکول میں ہو یا کالج یا یونیورسٹی میں وہ بہر صورت علم اور سند حاصل کرنے کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے۔ اس کوشش میں ضمنی طور پر وہ کردار کے وہ خصائص جذب کرتا ہے جو بہت قلیل مقدار میں اُستاد اُس کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اُستادوں کی ایک کثیر تعداد صرف اپنے کام سے کام رکھتی ہے۔ یعنی طلباء سے اُن کے مراسم صرف رسمی تدریس تک محدود ہوتے ہیں۔ گو یہ حقیقت ہے کہ اس سلسلے میں بھی وہ بعض دفعہ اس قسم کی حرکات کرتے ہیں جو طلباء کے کردار پر ایک مستقل اثر چھوڑ جاتی ہیں۔ مثلاً طلباء کے شخصی مسائل حیات کی طرف سے عدم توجہی، جزا اور ستائش میں ناہمواری اور سزا میں غیر متناسب شدت وغیرہ تدریس کے وہ خصائص ہیں جو عام طور پر بے حسی، شقی القلب اور غیر متوازی ہمدردی والے کردار کی تشکیل کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لیکن عام طور پر شعوری کوشش کے بغیر کردار سازی کی طرف توجہ نہ دینے والے اساتذہ کے ساتھ طالب علم کا تعلق محض کاروباری ہوتا ہے۔ یعنی سبق پڑھا اور گھر چلے آئے۔ اور ملی ضروریات کے مطابق وسائل تعلیم مہیا نہ ہونے کی وجہ سے اس قسم کے اساتذہ اور اس قسم کے طلباء کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ طالب علم صرف مکتب کی فیس وقت پر ادا کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے اور اُستاد چالیس منٹ سے لے کر ایک گھنٹہ تک کلاس میں حاضر رہنا اپنا فرض سمجھتا ہے۔ اور کردار سازی کو اپنے فرائض میں شمار نہیں کرتا۔

معاشرہ کردار سازی کی سب سے بڑی درس گاہ ہے۔ لیکن یہ وہی جگہ ہے جہاں گھر اور مکتب کے نتائج اکٹھے جمع ہو جاتے ہیں۔ گھر میں اگر والدین پر کردار سازی کی اہمیت روشن نہیں اور مکتب میں اساتذہ اگر بے دلی کا شکار ہو رہے ہیں تو معاشرہ میں بھی اچھی بات بتانے والے افراد اور جماعتوں کا فقدان از خود رونما ہو جاتا ہے۔ صحیح کردار کی تشکیل کے لئے کسی شعوری کوشش کی ضرورت نہیں۔ اس کردار کا مظاہرہ لاشعوری طور پر انسانی اذہان کو اس طرح متاثر کرتا ہے جیسے کسی ہال میں بیٹھے ہوئے سگرٹ نہ پینے والے آدمی کے لباس سے بھی دھوئیں

کی بدبو اس لئے آنے لگتی ہے کہ دوسرے آدمی وہاں سگرٹ پی رہے ہوتے ہیں۔ غلط کردار کی نمائش اور کسی ایک مقام پر اُس کی تحسین قریبی حلقوں کے افراد کو فوراً متاثر کرتی ہے۔ اور ایسے انسان کم ہیں جو معاشرہ میں غلط کردار کے تظاہر کے مسموم اثرات سے محفوظ رہ سکیں خصوصاً ان حالات میں جبکہ اس قسم کے مظاہرہ پر آمنا صدقنا اور مرحبا کہنے والوں کا ایک گروہ بھی موجود ہو۔ مثال کے طور پر عرض کروں گا کہ اس ملک میں ہر بڑا چھوٹا آدمی اس امر کا شاکی ہے کہ ہمارے معاشرہ میں سازش اور رشوت کو گذشتہ چند سالوں میں بہت فروغ ہؤا ہے اور اس سے مسائل حیات نہ صرف پیچیدہ ہو گئے ہیں بلکہ عام آدمی کے لئے زندگی بسر کرنا دشوار ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ گذشتہ چند سالوں میں اس ملک میں ایسا کوئی ادارہ یا مکتب اجبارہی نہیں ہؤا جس میں رشوت خوری اور ریشہ دوانی کی تدریس کی۔ معاشرہ اور افراد کی رائے بھی انسانی کردار کے ان دو خصائص کے متعلق اب تک وہی ہے جو چند سال پہلے تھی لیکن اس کے باوجود اس کے کردار کی تشکیل اور اس کردار کو فروغ کیسے ہؤا ہے؟ صرف اس طرح کہ معاشرہ میں جہاں اس کردار کا مظاہرہ ہؤا وہیں اس کی تحسین ہوئی اور اس کردار کا مظاہرہ کرنے والے افراد کو داد بھی ملی۔ نتیجہ یہ کہ ان خصائص کا زہر افراد کے اذہان میں پھیلتا چلا گیا اور زبان سے ان کی شکایت کرنے کے باوجود ہم انہیں اپناتے چلے گئے۔

ان گزارشات سے اس امر کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ جہاں کردار سازی کی ان تین اہم درس گاہوں یعنی گھر، مکتب اور معاشرہ میں عمدہ کردار کی تشکیل کا کوئی انتظام نہیں وہاں غلط کردار سازی کے نفسیاتی وسائل از خود مہیا ہو گئے ہیں۔ اور اگر اس مسئلہ پر متانت سے غور کر کے عملی اقدامات نہ کئے گئے تو ملّت کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ عوام اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہوئے اور پاکستان کا باشندہ سمجھتے ہوئے بھی اعلیٰ کردار سے کوسوں دور نکل جائیں گے ساری کی ساری ملّت کے لئے آئیڈیل کردار کی تحصیل ناقابلِ عمل سہی لیکن اعلیٰ کردار کے خصائص سے ملّت کے بیشتر افراد کو آراستہ کرنا ناقابلِ عمل نہیں۔ اس کے لئے منصوبہ بندی اور شعوری کاوش کی ضرورت ہے۔

شعوری کاوش میں اوّلین مرحلہ اس افہام و تفہیم کا ہے کہ مسلمان کے لئے اعلیٰ کردار کے خصائص اور حدود کیا ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ دنیا کی مہذّب قوموں اور ملّتوں کے اعلیٰ کردار کے خصائص کو اپنانا ہر فرد بشر کا فرض ہے لیکن مسلمان کا مذہب چونکہ اُس کے کامل نظامِ حیات پر حاوی ہے اس لئے اُسے سب سے پہلے تشکیل کردار کے سلسلے میں رہنمائی حاصل کرنے کے لئے مذہب کی طرف رجوع کرنا پڑیگا۔ اس رہنمائی میں مذہب سے کن تفاصیل کی یافت ہوتی ہے یہ اس مقالہ کے موضوع سے خارج ہے۔ اور میری علمیّت کی حدود سے پرے ہے۔ یہ اُن بزرگوں کا کام ہے جو مذہبی علوم پر اس قدر حاوی ہیں کہ ان علوم سے معین طور پر وہ تفاصیل جمع کر سکتے ہیں جو تشکیل کردار کے سلسلے میں ممد ثابت ہو سکتی ہے۔ میں اپنے محدود مطالعہ اور کم علمی کی بنا پر صرف چند مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کروں گا

جن سے یہ واضح ہو جائے گا کہ اسلام نے بھی تشکیل کردار کے سلسلے میں معیّن طور پر انسانیت کی رہنمائی کی ہے۔ لوگوں کا مال خورد برد کرنے اور رشوت دینے کے سلسلے میں قضاۃ اور عوام کو جو تنبیہ کی گئی ہے۔ اُس کا ذکر ابھی کر چکا ہوں چند اور مثالیں ملاحظہ فرمائیے:

۱۔ ایفائے عہد اور امانت کے متعلق احکام

(ا) والذین ھم لامانتھم وعھدھم راعون (۷۰: ۳۲)

(مومن اپنی امانت اور وعدہ دونوں کو پوری طرح نبھاتا ہے)

(ب) واوفوا بالعھد ان العھد کان مسئولا (۱۷: ۳۷)

(اور وعدہ کرکے ضرور پورا کرو کیونکہ اب تم اس کے ذمہ دار بن گئے ہو)

۲۔ صحیح گواہی پر اصرار

یا ایھا الذین امنوا کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ ولو علیٰ انفسکم او الوالدین والاقربین ان یکن غنیاً او فقیراً فاللہ اولیٰ بھما فلا تتبعوا الھویٰ ان تعدلوا وان تلوٗا او تعرضوا فان اللہ کان بما تعملون خبیراً۔ (۴: ۳۴)

اے مومنو! پوری طرح حقِ شہادت ادا کرو۔ اللہ تعالیٰ کو (اپنی شہادت کا) گواہ سمجھتے ہوئے! اگرچہ اس سے خود تمہیں یا تمہارے والدین یا اقرباء کو ضرر کیوں نہ پہنچے۔ ان میں سے ہر ایک کی تونگری اور محتاجی کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرو۔ وہ دونوں کا نگہبان ہے۔ شہادت کے وقت اپنی خواہش سے دب کر عدل سے نہ پھر جاؤ۔ نہ بات کہتے ہوئے ذو معنی شہادت دو۔ نہ گواہی سے اعراض کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تمہارے ہر معاملے کی حقیقت سے باخبر ہے۔

۳۔ غیبت کے خلاف انتہائی نفرت کا اظہار

ولا یغتب بعضکم بعضاً ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیہ میتاً فکرھتموہ واتقوا اللہ ان اللہ تواب رحیم۔ (۴۹: ۱۲)

(اور ایک دوسرے کے پیٹھ پیچھے اسے برا مت بناؤ۔ بھلا تمہیں اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت

کھاتا پسند ہے؛ بلکہ تم اس سے گھن کروگے! اور اللہ سے ڈرو۔ وہ توبہ قبول کرنے والا اور رحم پرور ہے)۔

علیٰ ہذا القیاس قرآن مجید میں متعدد آیات اور احادیث میں کافی مسالہ اس قسم کا ملے گا، جس میں احسان ومروت، تقویٰ، سخاوت، مساوات، لین دین کے آداب، آدابِ مجلس، صداقت، تواضع، بردباری، سادگی، صفائی، ریا سے پرہیز، بدگمانی اور اسراف کے خلاف تنبیہ اور اس قسم کی ہدایات جمع کی گئی ہیں جو اعلیٰ کردار کی ضامن ہیں۔

تشکیل کردار کے لئے منصوبہ بندی میں یہ سب سے پہلا موثر قدم ہوگا جس میں ثواب کے لالچ اور عذاب کے خوف سے پرے رکھ کر مسلمان کو یہ سمجھایا جائے گا کہ مسلمان بننے کے لئے کردار میں ان خصائص کا پیدا کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں دوسرا اہم قدم یہ اٹھانا پڑے گا کہ اعلیٰ کردار کے خصائص جو دوسری ملتوں میں نظر آرہے ہیں اُن کی تفصیل مرتب کرکے معاشرہ پر یہ واضح کرنا پڑے گا کہ یہ قومیں یا ملتیں بین الاقوامی طور پر اس لئے باوقار سمجھی جاتی ہیں کہ ان کے افراد کے کردار ان خصائص کے حامل ہیں۔ اور دنیا نے یہ یقین کرلیا ہے کہ ان کے افراد کسی حالت اور کسی وقت بھی ان خصائص سے عاری نہیں ہوتے۔

تشکیل کردار کے سلسلے میں تیسرا اہم مرحلہ عوام اور خواص کو یہ یقین دلانے کا ہے کہ معاشرے اور بین الاقوامی فضا میں جزا و سزا کی اُمید سے بے پرواہو کر اور دنیا اور آخرت میں عذاب و ثواب کے لالچ کے بغیر بھی اعلیٰ کردار کی تشکیل ایک مستحسن فعل ہے۔ بلند کرداری ایک ایسا امتیازی وصف ہے جو کسی نہ کسی وقت دوست دشمن سے خراجِ عقیدت وصول کرلیتا ہے۔ راست کرداری سے تھوڑے عرصہ کے لئے چند لوگ آپ سے بظاہر خفا ہو سکتے ہیں لیکن ٹھنڈے دل سے غور کرنے پر وہ ضرور اپنے اس فعل پر نادم ہوتے ہیں۔ اس تبلیغ کے لئے معاشرہ کے اُن افراد کی مثالیں پیش کرنا لازم آئے گا جو بلند مناصب پر فائز ہیں اور اقتدار کی باگیں تھامے ہوئے ہیں۔ لیکن اُن کی بدکرداری کی وجہ سے لوگ دلی طور پر اُن کا احترام نہیں کرتے۔

ہر شخص جانتا ہے کہ ہمارے معاشرے میں ایسے افراد کی کمی نہیں جن سے بظاہر لوگ اس لئے خوف کھاتے ہیں، کہ اُن کے پاس اقتدار اور منصب ہے۔ لیکن دل میں اُن کے خلاف نفرت کے جذبہ کی اس لئے پرورش کرتے رہتے ہیں کہ اُن کے کردار اعلیٰ خصائص کے حامل نہیں۔ اعلیٰ کردار کی تشکیل کے سلسلے میں تبلیغی مساعی میں اُن افراد کی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ جو کبھی صاحبِ منصب اور صاحبِ اقتدار تھے اور اب قوت اُن کے ہاتھوں سے اس لئے نکل چکی ہے کہ اُنہوں نے اپنے اقتدار کے زمانے میں بلند کرداری کا ثبوت نہیں دیا۔ عملی طور پر یہ کام بڑا مشکل اور نازک ہے۔ اور اس میں ایک پیچ یہ بھی ہے کہ ایسی مثالیں پیش کرنے میں افراد اپنے جذبات سے مغلوب ہو کر غلط نتیجے

بھی اخذ کر سکتے ہیں۔ اس لئے اس سلسلے میں صرف تاریخی شواہد اور مصدقہ دلائل کسی جماعت کی طرف سے ہی پیش ہونے چاہئیں۔ ورنہ مقہور افراد پر اس قسم کی تنقید فساد کا باعث بن سکتی ہے۔

اس مرحلہ پر پہنچ کر ہم لازمی طور پر یہ سوچنا شروع کر دیتے ہیں کہ کردار سازی کی مہم کو سر کرنے کے لئے کسی جماعت کا وجود ضروری ہے جو کردار سازی کی دوڑ میں ہمارے جیسے عقب ماندہ ملک میں یہ کام سرانجام دینے کے لئے مناسب وسائل اختیار کرے۔ افراد میں بالعموم کردار کی سطح دن بدن تنزل کی طرف مائل ہے اور اس کے وجوہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ اگر ملی یا قومی سطح پر اس کا سدِ باب نہ کیا گیا اور کردار سازی کی طرف عملی طور پر توجہ نہ دی گئی تو اہلِ پاکستان نہ سچے مسلمان رہیں گے اور نہ قابلِ عزت انسان۔

جناب محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام کے معاشی احکام اور عہدِ جدید کے تقاضے

خلفائے راشدین اور بنو اُمیہ کے عہدِ حکومت میں تبدیل شدہ حالات کے باعث پیشِ نظر مسائل حل کرنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاشی احکام میں حسبِ ضرورت ترمیم اضافہ کیا گیا اکثر صورتوں میں جہاں خلفائے راشدین نے ترمیم واضافہ کیا وہاں یہ ترمیمات اور اضافے دین کے اُصول وکلیات پر مبنی تھے۔ لیکن اس واقعہ سے بہرحال انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ حضور رسالتمآبؐ کے احکام میں اضافہ اور ترمیم کا سلسلہ جاری رہا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عربوں کی فتوحات کے بعد انہیں جن معاشی مسائل سے سابقہ پڑا ان کی نوعیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے مسائل سے مختلف تھی۔ عہدِ رسالت میں اسلامی حکومت کے حدود عرب سے آگے نہیں بڑھے تھے اور اسلام کو زرعی معیشت کے مسائل سے سابقہ نہیں پڑا تھا۔ کیونکہ عرب میں زراعت کا رقبہ بہت محدود تھا اور لوگ تجارت یا گلہ بانی کے ذریعہ معاش حاصل کرتے تھے۔ اس کے علاوہ عرب میں بڑی بڑی زمینداریاں اور جاگیریں وجود میں نہیں آئی تھیں۔ اس کے برخلاف جب اسلام روم اور ایران پر فتح یاب ہوا تو مسلمانوں کو ایک ترقی یافتہ زرعی معیشت کے مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ ایران، عراق، شام اور مصر میں بڑے بڑے قطعاتِ اراضی اور جاگیریں چند افراد کے ہاتھوں میں تھیں اور کاشتکاروں کے حقوق نہایت بے دردی سے پامال کئے جاتے تھے اس لئے اسلامی حکمرانوں کو لازماً ان طریقوں میں ترمیم واضافہ کرنا پڑا جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں کام لیا تھا۔ ان میں سے بنو اُمیہؓ نے جو ترمیمات اور اضافے کئے وہ کسی مذہبی یا اخلاقی اصول پر مبنی نہ تھے بلکہ اس میں عربی قومیت اور طبقاتی امتیازات کا پیدا کردہ جذبۂ تفوق کام کر رہا تھا۔ اس کے برخلاف خلفائے راشدین اور بالخصوص حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقوں میں جو اضافے یا ترمیمات کیں ان میں سے کوئی بھی دین کے بنیادی اُصولوں کے منافی نہ تھا۔ مثلاً حضرت عمرؓ کا یہ اجتہاد واضافہ کہ اُنہوں نے مفتوحہ علاقوں کی اراضی کو اہلِ فوج میں تقسیم نہیں کیا بلکہ مسلمانوں کو اپنی سلطنت میں زمین کی خریداری اور حصول جائداد سے روک دیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقِ کار سے بالکل مختلف تھا۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے خود مسلمانوں کو زمینیں اور اقطاع عنایت فرمائے تھے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ عمل جو بظاہر خلاف سنّت معلوم ہوتا ہے، اُصولِ اسلام کی رُو سے نہ صرف جائز بلکہ ضروری تھا۔ آنحضرتؐ کو اپنے حینِ حیات اس خطرہ کا سامنا نہ تھا کہ مسلمان مجاہدانہ زندگی اور تبلیغِ اسلام کا فریضہ ترک کرکے

بڑے بڑے جاگیردار اور زمیندار بن بیٹھیں گے۔ آپ نے مسلمانوں کو جو زمینیں عطا فرمائی تھیں ان کا رقبہ اس قدر محدود تھا کہ مسلمان خود تو ان اراضی پر کاشت کر سکتے تھے مگر زمینداروں اور جاگیرداروں کی طرح آرام و فرصت کے ساتھ غریب کاشتکاروں کی کمائی سے استفادہ کرنا ان کے لئے ناممکن تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے جو مسئلہ پیش تھا وہ اس سے بہت مختلف تھا۔ عراق اور شام کی مفتوحہ اراضی کو اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق اہلِ فوج میں تقسیم کر دیا جاتا تو مسلمانوں میں نظامِ زمینداری اور جاگیرداری کی تمام خرابیاں پیدا ہو جاتیں اور یہ لوگ تبلیغ دین اور اعلائے کلمۃ الحق کے فریضہ سے غافل ہو کر امیرانہ راحت طلبی میں پڑ جاتے۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کو تبدیل کرنے میں کوئی مذہبی رکاوٹ نہیں محسوس کی۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ مسئلہ یونہی پیش آتا تو آپ بھی حضرت عمرؓ کی مانند تقسیم اراضی کے مطالبہ کو نامنظور کر دیتے اور مسلمانوں کو زمینات خریدنے سے منع فرما دیتے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ میں مؤلفۃ القلوب کا حصہ دینے سے انکار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقِ عمل میں تبدیلی فرمائی مگر یہ اجتہاد بھی جو تقاضائے وقت کے مدِنظر کیا گیا تھا اُصولِ اسلام کے منافی نہ تھا۔ اگر پیروی سنّت اور اتباعِ شریعت کے معنے وہ ہوتے جو آج کل سمجھے جاتے ہیں تو حضرت عمرؓ جیسی ہستی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقِ کار میں تبدیلی کرنے کی جرأت نہ ہوتی۔ اور نہ دیگر صحابہ اس امر کے روادار ہوتے کہ جس بات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے جائز اور ضروری ثابت کر دیا تھا اسے محض تبدیلیٔ حالات کی وجہ سے ترک کر دیا جائے۔ پھر یہی نہیں بلکہ حضرت عمرؓ نے صدقات و زکوٰۃ کی آمدنی میں سے اہلِ کتاب کے معذور اور ضعیف افراد کو گزارہ دینے کا جو فیصلہ کیا اس کی بھی کوئی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل میں نہیں ملتی ہے۔ اگر خلفائے راشدین سنّت نبویؐ کی سند کے بغیر کوئی فیصلہ نہ کرتے ہوتے تو ان سے اس قسم کے اجتہادات ہرگز سرزد نہ ہوتے حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کرام کسی معاملہ کا فیصلہ کرتے وقت صرف اسناد کو مدِنظر نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ نئے حالات اور ضروریات کا بھی خیال کرتے تھے۔ البتہ وہ یہ احتیاط ضرور کرتے تھے کہ ان کا فیصلہ دین کے اصول و کلیات پر مبنی ہو اور روحِ اسلام کے منافی نہ ہو۔ جہاں ان کی کسی ترمیم و تجدید سے اُصولِ اسلام کو صدمہ پہنچنے کا اندیشہ ہوتا وہ ایسے اقدام سے گریز کرتے۔

اب آج کل کے جدید حالات اور تقاضوں میں ہم کو بھی یہی اُصول اور طریق کار اختیار کرنا چاہیئے ورنہ اگر ہم ہر معاشی، سیاسی اور تمدنی مسئلہ میں نظائر اور اسناد کی تلاش کرتے پھریں تو ہماری یہ کوشش یقیناً ناکام ہوگی کیونکہ ہمارے مسائل کی نوعیت ان مسائل سے بالکل جُدا ہے جو عہدِ اسلامی میں مسلمانوں کو پیش آئے تھے۔

اس نوبت پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کے معاشی نظام سے کیا مراد ہے۔ آیا اس اصطلاح کا اطلاق ان جزوی اور فروعی احکام پر ہوتا ہے جو قرآن اور حدیث میں پائے جاتے ہیں یا اس سے مراد وہ اساسی

اُصول ہیں جن پر یہ تفصیلی احکام و قوانین مبنی ہیں اور جن کا ذکر بھی اکثر صورتوں میں قرآن میں پایا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے سامنے بنیادی سوال یہ ہے کہ اگر اسلام عہدِ جدید میں پیدا ہوتا اور اسے موجودہ معاشی مسائل سے سابقہ پڑتا تو وہ بعینہٖ وہی احکام دیتا اور وہی قوانین نافذ کرتا جو عہدِ رسالت اور خلافت راشدہ میں جاری کئے گئے تھے یا مقتضیاتِ وقت کے لحاظ سے ان میں ترمیم اور تبدیلی کرتا۔ مثلاً غلامی کے مسئلہ کو لیجئے۔ اسلام نے اپنے زمانہ میں غلامی کو جائز قرار دیا تھا مگر اس کے ساتھ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اسلام کو یہ رسم سخت ناپسند تھی۔ چنانچہ اس نے اس رواج کو کم کرنے اور مٹانے کے لئے جو قواعد وضع کئے تھے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات پر اس کا بس چلتا تو وہ اسے بالکل نیست و نابود کر دیتا۔ لیکن جس عہد میں اسلام ظہور پذیر ہوا تھا اس میں غلامی کا رواج اتنا وسیع اور ہمہ گیر تھا اور ساری دنیا کا معاشی نظام اس رواج کے دامن سے ایسا مضبوط بندھا ہوا تھا کہ اگر عہدِ رسالت میں اسلامی حکومت مشرق و مغرب کے تمام ملکوں تک پھیلی ہوئی ہوتی تب بھی وہ یک لخت اور بیک جنبشِ قلم اس کو مسدود کرنے سے عاجز رہتا۔ لیکن حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں یہ صورتِ حال بھی نہیں پیدا ہوئی تھی۔ ابتدائے خلافت راشدہ تک اسلامی حکومت صرف عرب تک محدود تھی، اور غلامی کا رواج ایران۔ یونان۔ روم۔ شام اور مصر غرض کہ مہذب دنیا کے ہر گوشہ میں موجود تھا۔ اس لئے اسلام نے صرف اس کے شدائد اور مظالم کی تخفیف پر توجہ کی اور جزوی اصلاحات سے آگے نہ بڑھ سکا۔ تو کیا اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اگر اسلام کو موجودہ حالات ملتے اور اس رسم کو مٹا دینے سے کسی عالمگیر بدنظمی یا معاشی اختلال کا امکان نہ ہوتا تب بھی غلامی کے متعلق وہ وہی احکام دیتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے زمانہ میں دینے پڑے تھے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو زمینداری اور جاگیرداری کے بارے میں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ اسلام نے ایک خاص عہد کے حالات و مقتضیات کے مدِنظر اس نظام کو روا رکھا تھا اس لئے اس کی یہ اجازت آج بھی جُوں کی تُوں قائم رہنی چاہئے اور اس میں کسی تبدیلی، ترمیم یا اضافہ کا خیال کرنا کفر۔ الحاد اور بے دینی ہے۔ حالانکہ خود حضرت عمرؓ نے حتی المقدور مسلمانوں کو ان دونوں بلاؤں سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی یہاں تک کہ مسلمانوں کو حصول اراضی سے بھی روک دیا۔

درحقیقت اس مسئلہ میں دو انتہا پسند گروہ عدل و توازن کے نقطہ سے ہٹ کر اسلامی احکام کی صحیح تعبیر کا دروازہ بند کر رہے ہیں۔ ایک گروہ اشتراکیت زدہ مسلمانوں کا ہے جس کا خیال یہ ہے کہ اگر اسلام اس زمانہ میں ظہور پذیر ہوتا تو وہ وہی کچھ کرتا جو رُوس اور چین نے کیا ہے۔ دوسرے گروہ کی نمایندگی وہ لوگ کرتے ہیں جن کا خیال ہے کہ اگر اسلام کو موجودہ زمانہ ملتا تب بھی اس کے طریق کار اور جزوی احکام میں کوئی تغیر نہ ہوتا، بلکہ وہ من وعن وہی کرتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں کیا تھا۔ بالفاظِ دیگر یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ موجودہ

دور کے تبدیل شدہ حالات میں بھی اسلام کے انھیں احکام اور قوانین پر عمل ہونا چاہئیے جو عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے زمانہ میں نافذ کئے گئے تھے۔ اور ان میں ترمیم و اضافہ کی کوشش کفر، دہریت اور اشتراکیت کے مترادف ہے۔ یہ دونوں نقاطِ نظر غلط ہیں۔

اسلام چند بنیادی اُصولوں اور کلیات کا نام ہے نہ کہ جزوی اور فروعی احکام کا۔ اس لئے اگر اسے زمانۂ جدید کے حالات ملتے تو وہ ان بنیادی اُصولوں سے عہدِ جدید کے تقاضوں کے مطابق نئے جزوی احکام و قوانین مرتب کرتا۔ وہ اشتراکیت کے پیش کردہ حل کو یقیناً رد کر دیتا کیونکہ یہ حل اشتراکیت کے تصورِ حیات اور اس کے بنیادی اُصولوں سے مستنبط کیا گیا ہے۔ لیکن وہ ابتدائے اسلام کے جزوی اور فروعی قوانین کو بھی نہ اختیار کرتا کیونکہ یہ قوانین اگرچہ اسلامی اصولوں سے ماخوذ تھے۔ لیکن ان کے استخراج و استنباط میں اس زمانہ کے مخصوص حالات کا بھی بڑا دخل تھا جو آج ناپید ہو چکے ہیں۔ زمینداری، جاگیرداری اور دیگر معاشی مسائل حل کرنے کے لئے ہمیں اسناد اور نظائر کی صرف اس حد تک ضرورت ہے جہاں تک ان سے اسلام کے بنیادی اصولوں پر روشنی پڑتی ہے۔ لیکن ان اسناد اور نظائر میں اب کوئی اہمیت نہیں رہی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اسلام کے وہ بنیادی اُصول اور کلیات کیا ہیں جن کی مدد سے ہم اس زمانہ کے معاشی مسائل حل کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان اُصولوں کو اخذ کرنے کے لئے ہمیں قرآن، سنّت اور خلفائے راشدین کے طرزِ عمل پر غور کرنا اور یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ ان میں کون سی باتیں وقتی حالات و مصالح کے اقتضا سے عمل میں آئی تھیں اور کون سے امور اصولی حیثیت رکھتے ہیں، جن کا اطلاق اس زمانہ کے حالات پر بھی ہو سکتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے قرآن و حدیث پر غور کیا جائے تو حسب ذیل اُصول مستنبط ہوتے ہیں :

اوّلاً اسلام نے اپنے زمانہ میں جن امور کی صرف اجازت دی تھی لیکن جن کے متعلق اس نے کوئی سلبی یا ایجابی حکم نہیں دیا ان کے بارے میں ملّتِ اسلامی بلحاظ حالات نئے فیصلے کرنے کی مجاز ہے۔

دوئم اسلام نے مال اور زمین کی انفرادی ملکیّت کا حق قائم رکھا تھا اور جہاں تک اس کا منشاء سمجھ میں آسکتا ہے وہ آیندہ بھی اس حق کو قائم رکھنا چاہتا تھا لیکن وہ انفرادی ملکیت کا لامحدود حق نہیں دیتا ہے بلکہ اس کا مطالبہ ہے کہ ہر قسم کی دولت (جس میں عطیاتِ فطرت بھی شامل ہیں)، جو افراد کی واجبی ضروریات سے زیادہ ہو معاشرتی سود و بہبود کے کاموں پر صرف کی جانی چاہئیے، چنانچہ قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے :

لن تنالوا البر حتیٰ تنفقوا ممّا تحبون۔	تم نیکی نہیں حاصل کرتے ہو جب تک اس چیز کو خدا کی راہ میں نہ صرف کرو جو تم کو محبوب ہے۔
والذین یکنزون الذھب والفضۃ	جو لوگ سونا چاندی (یعنی مال و دولت) جمع کرتے ہیں اور

ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم۔

اسے خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، ان کے لئے سخت عذاب کی خبر سُنا دو۔

ویل لکل ھمزۃ لمزۃ ن الذی جمع مالاً وعددہ یحسب ان مالہ اخلدہ۔

خرابی ہے ہر طعنہ دینے والے عیب چُننے والے کے لئے جو مال جمع کرتا ہے اور اسے گنتا ہے، یہ شخص سمجھتا ہے کہ اس کا مال ہمیشہ باقی رہے گا۔

ان آیات سے صاف اور صریح طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ جو شخص زائد مال دولت کو جس میں اسکی ذہنی اور علمی قابلیتیں بھی شامل ہیں مفید سماجی کاموں میں نہیں لگاتا ہے اس کے انفرادی حقِ ملکیت کا محض اس لئے لحاظ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ دوسرے مذہبی فرائض مثلاً نماز اور زکوٰۃ پابندی سے ادا کرتا ہے بلکہ اسٹیٹ اسے اس امر پر مجبور کر سکتی ہے کہ وہ اپنا مال یا اپنی قابلیتیں دوسرے انسانوں کی بھلائی کے کاموں میں لگائے۔ اس جبر کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اسٹیٹ اس سے محصول لے سکتی ہے یا اسے جبری خدمات پر مامور کر سکتی ہے یا اس کے حقِ ملکیت کو محدود کر سکتی ہے۔ بالکل یہی صورت زمین کی ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس زائد از ضرورت زمین ہو جسے وہ بیکار ڈال رکھے یا ایسے طریقوں سے اس کا استعمال کرے کہ اس کی پیداوار گھٹ جائے تو حکومت اس سے یہ زائد زمین بجبر حاصل کر کے دوسرے افراد میں تقسیم کر سکتی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے :

قال کان لرجال من فضول ارضین علیٰ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ ارض فلیزرعھا اولیمنحہا اخاہ فان ابیٰ فلیمسک۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں کے پاس زائد از ضرورت زمینیں تھیں عموماً لوگ نصف، تہائی یا چوتھائی پر اپنی زمینوں کا بندوبست کیا کرتے تھے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا جس کے پاس زمین ہو وہ اس میں خود کاشت کرے ورنہ پھر اپنے کسی بھائی کو دیدے، اور اگر وہ انکار کرتا ہے تو رُک جائے۔

اس حدیث سے حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منشا ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ اسی زمین اپنی ملکیت میں لیں جتنی پر وہ کاشت کر سکیں یا اپنے افرادِ خاندان کے ذریعہ کاشت کروا سکیں۔ اس لئے زیادہ زمین کی ملکیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ناپسند تھی۔ جیسا کہ یہ حدیث ظاہر کرتی ہے۔ آپ نے اپنے زمانہ میں زائد اراضی کی منصفانہ تقسیم کے لئے اگر قانون اور حکومت کا وسیلہ استعمال نہیں کیا تو اس کی وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ اس زمانہ تک یہ مسئلہ اتنا پیچیدہ نہیں ہوا تھا اور محدودے چند افراد کو چھوڑ کر بہت کم لوگوں کے پاس زائد از ضرورت زمین تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہوگا کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہدِ مبارک میں اس مسئلہ کے متعلق کوئی قانون نہیں بنایا۔ لہٰذا اب تا قیامت اس کے بارے میں کوئی نیا حکم نہیں دیا جا سکتا۔

سوم۔ اسلام پیدائش دولت کے عوامل میں محنت اور سرمایہ کو مساوی اہمیت دیتا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے برخلاف جس کا نظریہ یہ ہے کہ پیدائش دولت میں اضافہ کرنے کے لئے صرف سرمایہ کی حوصلہ افزائی ضروری ہے۔ اسلام کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ مزدوروں اور کارکنوں کی بھی اتنی ہی حوصلہ افزائی ہونی چاہیئے جتنی سرمایہ کی۔ یعنی مزدوروں کو معقول اُجرت دی جانی چاہیئے جس سے ان کی ضروریات پوری ہوسکیں۔ اسی کے ساتھ انھیں اتنی فرصت بھی ملنی چاہیئے کہ وہ تفریحی مشاغل میں حصہ لے سکیں۔ نیز ناکارگی کی صورت میں جو کسی اتفاقی حادثہ کی وجہ سے واقع ہوا نھیں اسٹیٹ کی طرف سے گزارہ ملنا چاہیئے۔ یہ اصول ہم اس مشہور حدیث سے اخذ کرتے ہیں جس میں غلاموں کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید کرتے ہوئے کہا گیا ہے :

اخوانکم خولکم جعلهم الله تحت ایدیکم فمن کان اخوه تحت یده فلیطعمه مما یاکل ولیلبسه مما یلبس ولا تکلفهم ما یغلبهم فان کلفتموهم فاعینوهم۔

تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں جو تمہارے ہاتھ کے نیچے ہیں پس جس کا بھائی اس کے ہاتھ کے نیچے ہو تو اس پر واجب ہے کہ اسے وہی کھلائے اور پہنائے جو وہ خود کھاتا اور پہنتا ہے، اور ان سے کوئی ایسا کام نہ لے جو ان کی طاقت سے باہر ہو۔ پھر اگر ان سے ایسا کام لیا جائے تو ان کی مدد کرنی بھی ضروری ہے۔

یہ حدیث غلاموں کے متعلق ہے لیکن اس کا اطلاق آج کل کے مزدور پیشہ اور محنت پیشہ افراد پر بھی ہوتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں مزدور طبقہ کی بالکل وہی حیثیت ہے جو اسلام کے عہد میں غلاموں کی تھی۔ یہ لوگ تقریباً اتنے ہی بے بس ہیں جتنے قدیم زمانہ میں غلام ہوتے تھے۔ اور ان کی محنت سے سرمایہ دار اور مالدار طبقات اتنا ہی استفادہ کرتے ہیں جتنا غلاموں سے ان کے آقا کیا کرتے تھے۔ اس لئے جب غلاموں کے متعلق حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تاکید ہے کہ انھیں وہی کھلاؤ اور پہناؤ جو خود کھاتے اور پہنتے ہو۔ ان سے اتنا زدہ کام نہ لو کہ وہ بالکل تھک کر چور ہو جائیں تو یہ حکم مزدور طبقہ کے افراد پر بھی اسی طرح منطبق ہوتا ہے۔

چہارم۔ اسلام اس بات کو ناپسند کرتا ہے کہ معاشرہ کے غریب۔ معذور۔ ضعیف۔ بیمار اور قرضدار اشخاص کو یا یتیموں اور بیواؤں کو بالکل بے سہارا چھوڑ دیا جائے اور ان کی پرورش کی ذمہ داری نہ افراد قبول کریں اور نہ اسٹیٹ۔ اس غرض سے اسلام نے اپنے زمانہ میں زکوٰۃ کا حکم دیا تھا جس کی اصل روح یہ تھی کہ معاشرے کے کمزور افراد کو اجتماعی طور سے مالی امداد دی جائے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بلکہ بنو اُمیہ کے دَور تک مسلمانوں کی سوسائٹی کا یہ حال تھا کہ اس میں ہر معذور۔ ضعیف۔ بیمار۔ قرضدار۔ یتیم اور بیوہ کو بیت المال سے گزارہ کی رقم دی جاتی تھی۔ یہی اصول آج بھی مسلمانوں کو اختیار کرنا چاہیئے اور اگر زکوٰۃ کی رقم موجودہ حالات میں ناکافی ثابت ہو تو یا تو اس کی شرح میں اضافہ کرکے مزید رقم حاصل کی جاسکتی ہے یا دوسرے محصولات عائد کئے جاسکتے ہیں۔

پنجم۔ اسلام نے ہر قسم کے سُود کو صاف الفاظ میں منع کر دیا ہے۔ موجودہ نظام سرمایہ داری کے تباہ کُن اثرات پر غور کرنے کے بعد کوئی دیانتدار شخص اس امر سے اختلاف نہیں کرے گا کہ اس نظم نے دنیا کو جن آفات و مصائب میں مبتلا کیا ہے ان کی تہ میں سُود کا اصول کارفرما ہے اور اگر اسلامی احکام کے مطابق سُود کو قطعاً ممنوع قرار دیا جائے تو سرمایہ داروں کے مظالم کا نہایت آسانی سے خاتمہ ہوسکتا ہے۔

ششم۔ ایسی اشیاء اور وسائل دولت جو براہِ راست حکومت کی دفاعی تیاریوں سے تعلق رکھتے ہوں یا افادہ عام کے لئے ضروری ہوں یا جن پر انفرادی ملکیّت کا حق تسلیم کرنے سے معاشرے کے عام افراد تنگی اور تکلیف میں مبتلا ہو جائیں انہیں اجتماعی ملکیت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس اُصول کی تائید میں ایک حدیث تو وہ ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابیض بن حمال نامی ایک صحابی کو یمن میں ایک چشمہ جاریہ عطا فرمایا، لیکن جب لوگوں نے شکایت کی کہ اس سے تمام آبادی تکلیف میں مبتلا ہو جائے تو آپ نے اپنی اجازت منسوخ فرمادی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اسلام نے اجتماعی ملکیت کے اُصول کو کہیں ناجائز نہیں قرار دیا ہے۔ اور نہ صاف و صریح الفاظ میں اس کی ممانعت کی۔ اگرچہ جیسا ہم پہلے بتا چکے ہیں اسلام کا یہ منشاء نہیں ہے کہ انفرادی ملکیت کے دائرہ کو اتنا محدود اور تنگ کر دیا جائے کہ اس سے افراد کی جائز آزادیاں بالکل سلب ہو جائیں۔ اور وہ حکومت کے مقابلہ میں بالکل عاجز اور بے بس ہو کر رہ جائیں۔ اور وہ حکومت کے مقابلہ میں بالکل عاجز اور بے بس ہو کر رہ جائیں۔ لیکن اسلام کے متعلق یہ دعوٰی کرنا بھی غلط ہے کہ اس میں اجتماعی ملکیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ایک محدود دائرے کے اندر اور مخصوص اغراض و مقاصد کے لئے اسلام اجتماعی ملکیّت کی اجازت دیتا ہے۔ ویسے بھی فقہاء نے اس اصول کو تسلیم کیا ہے کہ اگر کسی شے کی ذاتی ملکیت سے افادہ عامہ میں خلل واقع ہو یا عامۃ الناس تنگی اور تکلیف مبتلا ہو جائیں تو اس پر انفرادی ملکیت کا حق تسلیم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ملك احدها بالاحتجار ملك منعه فضاق على الناس فان اخذ العوض عنه اغلاها فخرج عن المواضع الذى وضعه الله من تعميم ذوى الحوائج من غير كلفته۔

(المغنی)

اگر احاطہ بندی کر کے کوئی اس کا مالک ہو جائے تو لوگوں کو اس سے روکے گا اور عوام ضیق اور تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے اور اگر اس کا معاوضہ لے گا تو اسے گراں کر دیگا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حق تعالٰی نے جس غرض کے لئے اس چیز کو جو مقام عطا کیا تھا وہ چیز اس سے ہٹ جائیگی۔ یعنی عام حاجتمندوں کی ضرورت بغیر کسی کلفت و مشقت کے پوری نہ ہوگی۔

اسی طرح علامہ ابنِ قدامہ نے نمک۔ گندھک۔ مومیائی اور مٹی کے تیل وغیرہ کے متعلق لکھا ہے کہ ان پر انفرادی ملکیت تسلیم نہیں کی جا سکتی ہے۔ علامہ کہتے ہیں :۔

لا تملك بالاحياء ولا يجوز اقطاعها
من الناس ولا احتجارها دون
المسلمين لان فيه ضرر للمسلمين
وتضييقا عليهم۔

نہ آباد کرنے اور نہ حکومت سے جاگیر ملنے کی صورت میں ان کا
کوئی مالک ہو سکتا ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ عام مسلمانوں پر اس
سے استفادہ کی راہ بند کی جائے کیونکہ اس سے مسلمانوں کو
نقصان پہنچے گا اور ان پر تنگی ہوگی۔

ہمارا دعویٰ ہے کہ اگر کسی معاشرہ کی تعمیر میں مندرجہ بالا اسلامی اصولوں کو مدِّنظر رکھا جائے۔ تو اس میں معاشی خرابیوں اور ناانصافیوں کی بہت کم گنجائش رہ جائے گی اور ان اصولوں پر جو نظام تعمیر کیا جائے گا وہ اشتراکیت اور سرمایہ داری دونوں کے مفسدات سے پاک ہوگا۔ کیونکہ اس میں افراد کی معاشی آزادی بھی قائم رہے گی اور اس کے ساتھ اسٹیٹ کو اتنی طاقت بھی حاصل ہوگی کہ وہ معاشرتی سود و بہبود کی غرض سے انفرادی ملکیت پر پابندیاں عائد کر سکے۔ البتہ ایسے نظام میں اسٹیٹ اتنی طاقتور بھی نہ ہوگی کہ وہ افراد کی جائز آزادیوں کو سلب کرکے انھیں بالکل غلام بنادے۔

جہاں تک اس اُصول کا تعلق ہے کہ اسلام نے جن باتوں کا صریح حکم نہیں دیا ہے اور نہ صریح ممانعت کی ہے انکے بارے میں ملّت اسلامی نئے فیصلے کرنے کی مجاز ہے۔ ہمارے خیال میں اس سے بہت کم مسلمانوں کو اختلاف ہوگا۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ان امور کے بارے میں ملّت کا جو نیا فیصلہ ہوگا وہ اسلام کے بنیادی اُصولوں اور کلیاتِ دین سے اخذ کیا جائے گا اور ان کے منافی نہ ہوگا۔ اس معاملہ میں مسلمانوں کو جو آزادی اسلام نے عطا کی ہے اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ اپنی خواہشات و اغراض کے مطابق جیسا چاہیں عمل کریں بلکہ اس دائرہ میں بھی ان پر یہ لازم ہے کہ وہ ان حدود سے متجاوز نہ ہوں جو دین کے بنیادی اصول و کلیات سے مستنبط ہوتے ہیں۔ دوسرے اُصول کی بابت بھی بہت کم مسلمانوں کو اختلاف ہوگا یعنی اس امر کے متعلق کہ اسلام نے ذاتی ملکیت کے حق کو قائم رکھا ہے لیکن یہ حق لامحدود نہیں ہے بلکہ ضروریات وقت اور مصالح ملّت کے لحاظ سے اس پر پابندیاں عائد کی جا سکتی ہیں۔ اب صرف اختلاف اس امر میں باقی رہ جاتا ہے کہ انفرادی ملکیت پر کس حد تک اور کن طریقوں سے پابندیاں عائد کی جا سکتی ہیں۔ اس مسئلہ میں ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ انفرادی ملکیت کے حق کو صرف انھیں طریقوں اور اسی حد تک محدود کیا جا سکتا ہے جن کا ثبوت قرآن اور احادیث سے ملتا ہے۔ یعنی مسلمانوں پر زکوٰۃ لگائی جا سکتی ہے اور قانونِ وراثت کا نفاذ کرکے اجتماعی دولت کی منصفانہ تقسیم عمل میں آسکتی ہے لیکن دولت اور ملکیت کو محدود کرنے کا کوئی ایسا طریقہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جو اسلامی عہد میں مستعمل نہ تھا۔ اگر اس گروہ کے استدلال کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس زمانہ میں کوئی اسٹیٹ اسلامی اصولوں پر نہیں چلائی جا سکتی ہے۔ کیونکہ آج کل کے زمانہ میں اسٹیٹ کی ذمہ داریوں اور فرائض کا دائرہ اسلامی عہد کی اسٹیٹ کے دائرۂ فرائض سے بہت زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ اسی نسبت سے اس کے وسائل آمدنی بھی زیادہ ہونے چاہئیں۔ یہ وسائل صرف اسی حالت میں بہم پہنچائے جا سکتے ہیں۔ جب افراد کی آمدنیوں پر

بہت زیادہ محصولات عائد کئے جائیں یا انفرادی ملکیت کے حق کو محدود کیا جائے۔ اسلام نے اپنے زمانہ میں لوگوں پر صرف چند محصول لگائے تھے۔ اور ان کے حقِ ملکیت کو تقریباً آزاد چھوڑ دیا تھا۔ کیونکہ اس زمانہ تک اسٹیٹ کے فرائض کا دائرہ صرف دفاع اور قیامِ امن تک محدود تھا۔ اس لئے آج کے زمانہ میں جبکہ اسٹیٹ کو تعلیم، طبّی امداد اور مواصلات وغیرہ کے متعلق بہت وسیع ذمّہ داریاں اپنے سر لینی پڑتی ہیں کوئی اسٹیٹ صرف انھیں وسائلِ آمدنی پر اکتفا کرے جو اسلامی عہد میں جائز تصوّر کی جاتی تھیں یا انفرادی ملکیت کے حق کو صرف اتنا ہی محدود کرے، جتنا اسلام نے اپنے زمانہ میں کیا تھا تو وہ مالی حیثیت سے ایک دن بھی کامیاب نہیں ہوسکتی ہے۔

یہی صورت ملکیّتِ زمین کی بھی ہے۔ اسلام نے اپنے زمانہ میں زمین کی ملکیت پر کوئی قید عائد نہیں کی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ عرب میں قابلِ کاشت زمین کا رقبہ محدود تھا اور کسی شخص کے پاس اتنی زمین نہ تھی جو اس کی ضروریات سے بہت زیادہ ہو۔ پورے عرب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور پہلے دو خلفاء کے عہد میں ایک بڑے زمیندار یا جاگیردار کا بھی وجود نہ تھا جس سے یہ اندیشہ ہوتا کہ ملک کی بیشتر زمین چند افراد کے ہاتھوں میں مجتمع ہو جائے گی۔ آج کل کے بڑے بڑے ملکوں میں صورتِ حال اس کے برعکس ہے۔ قابلِ زراعت زمین کا رقبہ نہ تو اتنا محدود ہے کہ کسی کے پاس ضرورت سے زیادہ زمین ہی نہ ہو اور نہ اتنا وسیع کہ تمام زراعت پیشہ افراد کو ان کی ضرورت کے مطابق زمین مل سکے۔ ایسی صورت میں زمین کی منصفانہ تقسیم کا مسئلہ معاشرہ کی ترقی اور بہبودی کے لئے بے حد اہمیّت رکھتا ہے۔

درحقیقت زمین کا مسئلہ آبادی کے مسئلہ سے متعلق ہے اور اس کا دارومدار اس پر ہے کہ زمین پر آبادی کا دباؤ کتنا پڑ رہا ہے۔ جس وقت امریکہ میں انگریز اور فرانسیسی نو آبادکار داخل ہوئے ان کے سامنے زمین کا رقبہ اتنا محدود تھا کہ جس کے ہاتھ جتنی زمین آئی اس نے لے لی۔ اس طرح غیر محدود انفرادی ملکیت کے اُصول پر عمل کرنے سے نو آبادکاروں کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ لیکن جُوں جُوں آبادی میں اضافہ ہوتا گیا زمین کے مسئلہ نے دوسری نوعیّت اختیار کر لی۔ اب اگر کسی ملک میں آبادی زیادہ اور زمین کا رقبہ محدود ہو تو کیا اس میں چند افراد کو یہ حق دیا جاسکتا ہے کہ وہ زمین کے بیشتر حصّہ کے بلا شرکت غیرے مالک بن بیٹھیں اور انسانوں کی ایک بڑی اکثریت کو مزدوری پیشہ کاشتکاروں کی حیثیت سے استعمال کریں۔ اور کیا ایسے حالات میں اسٹیٹ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ آبادی کی ایک بہت بڑی اکثریت کے ساتھ انصاف کرنے کی غرض سے چند افراد کے حقِ ملکیت کو محدود کر دے۔ اگر یہ چیز خلافِ اسلام ہے تو پھر کون مسلمان یہ دعوےٰ کر سکتا ہے کہ اس کا مذہب حق و انصاف اور معاشرتی عدل کا علمبردار ہے۔ حالانکہ قرآن و حدیث کا ایک لفظ بھی نہیں پیش کیا جاسکتا جس سے ثابت ہو کہ اسلام ایسے حالات میں تحدیدِ ملکیت کے اصول کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ اگر ہمارا موجودہ زمیندار اور جاگیردار طبقہ اپنی مملوکہ زمینوں کی صحیح طور پر دیکھ بھال کرتا اور زرعی پیداوار کی ترقی اور اضافہ کے لئے ایسی تدابیر اختیار کرتا جن سے اہلِ ملک کی غذائی اور زرعی ضروریات بہتر طریقہ سے

پوری ہوتیں تب تو ملکیت زمین کی تحدید کا اصول اختیار کرنے میں ایک اخلاقی اور معاشرتی نقصان کا اندیشہ تھا۔ لیکن یہ لوگ اضافہ پیداوار یا زمین کی قوت پیداوار کو بہتر کرنے کے بجائے اپنی غفلت اور تساہل سے اسے روز بروز ناکارہ اور غیر پیداآور بنا رہے ہیں اور اس طرح اس مقصد اور غرض کی نفی کر رہے ہیں جس کے لئے قدرت نے زمین میں نمو اور پیداوار کی قوت رکھی ہے۔ ایسی صورت میں زمین پر ان کے حق ملکیت کی تحدید نہ کرنا معاشرہ کے حق میں صریحاً ظلم ہے سوال یہ ہے کہ کیا اسلام اس ظلم کو جائز رکھتا ہے اور اسلامی اصولوں کے لحاظ سے کیا یہ بات پسندیدہ اور مستحسن ہے کہ اشیاء کو جن اغراض و مقاصد کے لئے قدرت نے پیدا کیا ہے اگر کوئی فرد یا جماعت انہیں نقصان پہنچائے جب بھی اس کے حقوق ملکیت کا احترام روا رکھا جائے اور معاشرہ کے اجتماعی حق کا کچھ خیال نہ کیا جائے۔ کیا حضرت عمرؓ کی خلافت میں ایسی مثالیں نہیں ملتی ہیں کہ آپ نے کسی شخص کو کسی مقصد کے لئے زمین عطا کی اور پھر اس بنا پر واپس لے لی کہ وہ اس مقصد کے حصول میں ناکام رہا۔ اگر اس عمل کو محض اس بناء پر خلاف اسلام قرار دیا جائے کہ اسلام نے اپنے زمانہ میں تحدید ملکیت زمین کا یہ مخصوص طریقہ استعمال نہیں کیا تھا۔ تو اسی اصول کی بنا پر آج کل کی مسلمان حکومتوں کے لئے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ زکوٰۃ، عُشر، خراج اور عشور کے علاوہ عوام الناس سے کوئی اور محصول وصول کریں جبکہ اسلام نے اپنے زمانہ میں ان چند محصولات کے علاوہ اور کوئی محصول مُسلم رعایا سے نہیں لیا تھا۔

بالفاظ دیگر کیا اس زمانہ میں یہ ممکن ہے کہ کسی حکومت کا طریق محصول اندازی من وعن وہی ہو جو اسلامی عہد میں تھا۔ ہمارے خیال میں آج کل کے زمانہ میں اگر کوئی مُسلم یا غیر مُسلم حکومت صرف مذکورہ بالا چار محصولوں پر اکتفا کرے تو وہ ایک روز کے لئے بھی اپنے اخراجات پورے نہیں کر سکتی۔ یہ ظاہر ہے کہ موجودہ زمانہ میں جو نئے نئے محصولات عائد کئے گئے ہیں انھیں محض اس بنا پر غیر اسلامی یا مخالف اسلام نہیں قرار دیا جا سکتا ہے کہ عہد رسالت یا خلافت راشدہ کے دَور میں یہ محصول نہیں لئے گئے تھے۔ پھر زمینداروں اور جاگیرداروں کی ملکیت کو محدود کرنے اور زمین کی منصفانہ تقسیم کے لئے اگر اس زمانہ میں نئی تدابیر اختیار کی جائیں تو انھیں محض اس وجہ سے کیونکر منافی اسلام قرار دیا جا سکتا ہے کہ اسلام نے اپنے دَور میں یہ تدابیر نہیں استعمال کی تھیں۔ جو لوگ زمینداریوں اور جاگیروں کو علی حالہ قائم رکھنا چاہتے ہیں ان کے استدلال کی بنا پر حضرت عمرؓ کا یہ فعل بھی خلاف اسلام تھا کہ اُنھوں نے اپنے زمانہ خلافت میں مسلمانوں کو حصول اراضی سے روک دیا۔ حالانکہ اس امتناع کے لئے سنّت نبوی سے انھیں کوئی سند نہیں مل سکتی تھی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد میں حصول اراضی پر اس قسم کی کوئی پابندی نہیں عائد کی تھی۔ لیکن حضرت عمرؓ کے اس فعل پر کسی صحابی نے اعتراض نہیں کیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام سنت کا وہ مفہوم نہیں لیتے تھے جو آج کل کے علماء لیتے ہیں۔ اور نہ وہ اس امر کو خلاف شرع یا منافی اسلام سمجھتے تھے کہ حالات

کی تبدیلی اور نئے تقاضوں کے مدِ نظر ان امور میں ترمیم و تجدید کی جائے جن کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی صریحی حکم نہیں دیا تھا۔

زمینداریوں اور جاگیروں کے بارے میں ہم نے جس نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے وہی نقطۂ نظر بٹائی پر بھی صادق آتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بٹائی کا طریقہ رائج تھا لیکن ہم نے اوپر جس حدیث کا حوالہ دیا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ طریقہ ناپسند تھا۔ اور آپ مسلمانوں کو ہدایت فرماتے تھے کہ زائد زمین کو کرایہ پر دینے کی بجائے دوسرے مسلمان بھائیوں کو مفت دینا بہتر ہے۔ اگر عملی مجبوریاں راہ میں حائل نہ ہوتیں تو بہت ممکن ہے کہ آپ اس طریقہ کو حکماً بند کر دیتے۔ لیکن چونکہ اس زمانہ میں اس طریقہ کو مسدود کر دینے سے معاشی انتشار پیدا ہونے کا امکان تھا اس لئے آپ نے اس کو چھیڑنا مناسب نہیں سمجھا۔ حضرت امام ابوحنیفہ کی رائے بھی یہی تھی کہ بٹائی کا طریقہ ناجائز ہے چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

لا یجوز المساقاة ولا المزارعة الا بالدراھم والدنانیر ومآ اشبھھما۔

باغبانی کا معاملہ اور کاشت کا معاملہ ہر دو صورت میں جواز کی شکل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ ان کو درہم اور دینار وغیرہ کی شکل میں بندوبست کیا جائے۔

یہ بات کہ مسلمان حکومتوں نے حضرت امام ابوحنیفہ کے اس فیصلہ کو تسلیم نہیں کیا اور فتویٰ حضرت امام ابویوسف اور امام محمد کے فیصلہ پر دیا جاتا رہا اس حقیقت کو بدل نہیں سکتی ہے کہ بٹائی کا طریقہ منشائے اسلام کے خلاف تھا اور صرف عملی مجبوریاں اس کی ممانعت میں حائل تھیں۔

محمد جعفر شاہ پھلواروی

عجیب زاویۂ نگاہ

قرآنی افکار کے مبلّغین آیات و الفاظِ قرآنی کے جو نئے نئے معانی آج کل نکال رہے ہیں ان کے افادی پہلو سے تو ہم انکار نہیں کرتے۔ یہ اور بات ہے کہ وہ معانی اکثر ایسے ہیں جو اگلے مفسّرین اور اہلِ لغت کی کتابوں میں نہیں نظر آتے۔ مثلاً "ویدرؤن بالحسنة السیّئة" کے معنی وہ یہ بتاتے ہیں کہ "وہ لوگ تخریبی کارروائیوں کا علاج تعمیری کاموں سے کرتے ہیں" یا مثلاً وہ کہتے ہیں کہ "اللہ و رسولہ" سے مراد مرکزِ ملّت ہے۔ وغیرہ۔ ہم خود قرآن کریم کی کسی تفسیر کو ازلی، ابدی اور آخری نہیں تسلیم کرتے۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ قرآن ایک ایسا شجرۂ طیبّہ ہے جو ہمیشہ اپنے نئے نئے پھل پیدا کرتا رہے گا[1]۔ ایک دَور کی تفسیر کے بعد دوسرے دَور کی تفسیر نئی اور گزشتہ سے آگے ہوتی رہے گی اور بقول اقبال ؎

صد جہانِ تازہ در آیات اوست — عصرہا پیچیدہ در آناتِ اوست
چوں کہن گردد جہانِ در برش — می دہد قرآں جہانے دیگرش

لیکن یہ حقیقت تسلیم کر لینے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آج ہمیں بھی جدید سے جدید تفاسیری نکات پیدا کرنے کا حق ہے تو ان صوفیۂ کرام کو کیوں مطعون کیا جائے جنہوں نے آیات و الفاظ کی باطنی تفسیریں فرمائی ہیں، درآں حالیکہ ان صوفیہ میں چند در چند خصوصیات ایسی ہیں جو موجودہ دَور کے مفسّرین کے اندر تو نہیں پائی جاتیں، یعنی اوّلاً تو ایک حدیث اس بات کی تائید کرتی ہے کہ قرآن کے ایک ظاہری معنی ہیں اور ایک باطنی :

ما من آیۃ الا ظھر منھا و مابطن۔ — ہر آیت کا ایک ظاہری پہلو ہوتا ہے اور ایک باطنی۔

نیز ان اسلاف کا علم و فضل، اخلاقی و روحانی درجہ، زہد و تقویٰ اور کیرکٹر بہت زیادہ بلند تھا۔ مزید برآں ان کے ہاں ماضی سے وابستگی قائم ہے اور ان کے نظریات میں تاریخی اور زمانی خلا نہیں۔ ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے ہم ان صوفیائے کرام کی باطنی تفسیروں کو سراسر نظرانداز کرنے کی بمشکل ہی جرأت کر سکتے ہیں۔ اور اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ ان کی تفسیروں میں روحانی اقدار کا افادی پہلو اس سے کم نہیں جو ہم اپنے جدید مفسّرین کی تفسیروں سے پیش کر سکتے ہیں۔

---

[1] تؤتی اکلھا کل حین باذن ربھا۔

اب ذرا دوسری طرف ملاحظہ فرمائیے۔ ایک گروہ وہ ہے جو اسلامی روایات میں ایک تسلسل کا قائل ہے اور شروع سے آج تک کے تمام مواد کو اپنا علمی و دینی سرمایہ تصور کرتا ہے۔ اگر کوئی ان کو کام میں نہ لائے تو اسے منکرِ اسلاف کا خطاب دیتا ہے۔ محدثین، مجتہدین اور فقہاء کو حجت بنا کر پیش کرتا ہے۔ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے دوسری راہ اختیار کرے تو اس سے خفگی کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن دیکھنا صرف یہ ہے کہ کیا یہ گروہ خود بھی سلف صالحین کو اسی طرح مانتا ہے جس طرح ماننے کا مطالبہ وہ دوسروں سے کرتا ہے۔

آپ دیکھیں گے کہ اگر آج کوئی شخص ایسا نکتہ بیان کرے جو اس طبقے کے لئے قابلِ غور ہو تو ترکِ اسلاف کا طعنہ دیتے ہوئے یہ بھی ارشاد ہوگا کہ "دیکھو اس معاملے میں امام شوکانی، امام ابن قیم، امام شعرانی، علامہ عبدالغنی نابلسی، علامہ عبدالحق محدث، شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز اور فلاں فلاں ائمہ و مجتہدین تو یہ فرماتے ہیں۔ تم نے ان سے الگ راہ کیوں اختیار کی؟"— اس طبقے کا مدار و محور اسی قسم کے ائمہ و مجتہدین ہیں۔ اسلام کو ایک نظامِ حیات یا نظامِ معاشرہ کی حیثیت سے پیش کرتے ہوئے یہ طبقہ ان ہی بزرگوں کو سامنے لاتا ہے۔ لیکن آپ دیکھیں گے کہ یہ صرف وہیں ان کو حجت بنا کر پیش کرتا ہے جہاں اپنا مطلب نکلتا ہو اور دوسروں کی تردید مقصود ہو۔ ورنہ ان بزرگوں کے بے شمار گوشے ایسے ہیں جن سے یہ طبقہ نہ فقط پہلو تہی کرتا ہے بلکہ ان کا شدید منکر ہے۔ اگر کوئی فقہی مسئلہ درپیش ہو تو امام شافعی کو حجت بنا کر پیش کر دے گا لیکن اس کی زبان یا قلم سے کبھی امام موصوف کا یہ عمل نہیں ظاہر ہوگا کہ آپ نے امام اعظمؒ کے مزار پر چلّہ بھی کیا تھا اور صاحبِ مزار کا اتنا ادب ملحوظ رکھا تھا جتنا زندوں کا ادب کیا جاتا ہے، حتیٰ کہ رفع یدین اور قنوتِ صبح کو اپنا صحیح مسلک سمجھنے کے باوجود ترک کر دیا اور وجہ یہ بتائی کہ "تأدّباً مع صاحب القبر" (یعنی صاحب قبر امام اعظم کے ادب و احترام کی وجہ سے)

ہم یہاں صرف چند نمونے پیش کرنا چاہتے ہیں جن سے آپ کو یہ اندازہ ہو سکے گا کہ ان ائمہ و مجتہدین نے "پورے اسلام" کو جس طرح پیش کیا ہے اس کے صرف ایک ہی حصّے کو یہ طبقہ لے لیتا ہے اور باقی کو نہ فقط ترک کر دیتا ہے بلکہ اپنے اسلامی تصوّر کی ضد سمجھتا ہے۔ یہاں سوال صرف اسی قدر ہے کہ تم جن لوگوں کو بطورِ حجّت پیش کرتے ہو ان کے پیش کردہ دین و شریعت کے صرف ایک ہی حصّے کو (جو تمہارے مطلب کا ہوتا ہے) کیوں لیتے ہو اور دوسرے حصّے کو کیوں چھوڑ دیتے ہو؟ اور اگر تم ایسا کرتے ہو تو دوسروں کو اس کا حق کیوں نہیں دیتے کہ وہ بھی صرف اپنے مطلب کا حصّہ لے لیں اور باقی کو ترک کر دیں یا حجت نہ مانیں خواہ وہ فقہی حصّہ ہو یا تصوفی و روحانی پہلو ہو؟

اچھا آئیے، چند عجیب و غریب امثلہ ملاحظہ فرمائیے:

خلفائے راشدین قطب الارشاد تھے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تفہیماتِ الٰہیہ میں لکھتے ہیں:

فوراثه الذین اخذ واالحکمة والقطبیة الباطنیة هم اهل بیته وخاصته، ووراثه الذین اخذ والحفظ والتلقین والقطبیة الظاهرة الارشادیة هم اصحابه الکبار کالخلفاء

الاربعۃ وسائر العشرۃ۔

پس وہ وارثینِ رسول جو قطبیتِ باطنیہ کے حامل ہوئے وہ حضورؐ کے اہلِ بیت اور مخصوص لوگ ہیں اور جن وارثوں نے حفظِ تلقین اور ظاہری ارشادی قطبیت سنبھالی وہ حضورؐ کے صحابہ کبار ہیں مثلاً خلفائے اربعہ اور عشرۂ مبشرہ۔

ذرا ان لوگوں سے دریافت کیجیئے کہ یہ ظاہری و باطنی قطبیت کی صوفیانہ اصطلاحات اور ان کی حقیقت کو بھی تم اسی طرح مانتے ہو جس طرح شاہ صاحب کی حجۃ اللہ البالغہ کے معاشری وفقہی مسائل کو مانتے ہو؟ اور کیا اس کی تبلیغ میں بھی تمہیں ویسا ہی شغف ہے جیسا ان کے دوسرے مسائل کی اشاعت میں ہے؟

قادریت کی احاطتِ عامہ ۔ پھر شاہ ولی اللہ صاحب تفہیمات ہی میں لکھتے ہیں:

فالقادریۃ قریبۃ من الاویسیۃ والروحانیۃ وان کان التعلیم من الشیخ الظاہر ولہا قدم فی الارتباط بالشیوخ وتوجہ المشائخ الی الطالب لیست لغیرھا وذلک لان الشیخ عبدالقادر لہ منبعۃ من السریان فی العالم وذلک انہ لما مات صار بھیئاۃ الملأ الاعلی وانطبع فیہ الوجود الساری فی العالم کلہ فحصل من ھذا الوجہ روح فی طریقہ۔

قادریت میں اگرچہ تعلیم بظاہر شیخ ہی سے ہوتی ہے لیکن یہ اویسی روحانیت کا مظہر ہے ـــــ شیخ کی طرف طالب کی نسبتِ رابطہ ہو یا طالب کی طرف شیخ کی توجہ، اس طریقے میں دونوں ہی ایسے انداز سے موجود ہیں جو دوسرے سلسلۂ طریقت میں موجود نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سیدنا عبدالقادر جیلانی کی ذاتِ گرامی اپنے اندر ایک ایسا روحانی سوتا رکھتی ہے جس کے اندر سارے عالم میں پھیل جانے کی صلاحیت موجود ہے کیونکہ وفات پا جانے کے بعد آپؒ نے ملأ اعلیٰ کی سی ہیئت اختیار کر لی اور آپ کے اندر وہ حقیقت منعکس ہو گئی جو سارے عالم میں جاری وساری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے طریقے میں خاص روح و زندگی ہے۔

ذرا ان سے پوچھئے کہ کیا تم بھی شیخ طریقت، روحانیت، اویسیت، سلسلۂ طریقت، نسبتِ رابطہ، توجہ بسیط قادری روح وغیرہ کی صوفیانہ اصطلاحات کو اسی طرح اسلام کا ایک حصہ مانتے ہو جس طرح شاہ صاحب مانتے ہیں؟

چلّے گاہوں اور متبرک مقامات کا اثر ۔ امام شعرانی لطائف المنن میں تحریر فرماتے ہیں:۔

ان روحانیۃ الولی اذا دخل مکانا او مشی فی ارض تبقی تلک الروحانیۃ فی ذلک المکان ستۃ اشہر کما یشھد ہا ارباب القلوب فکیف بالمکان الذی کان سکن الولی لیلا و نہارا۔

ولی کی روحانیت کا یہ عالم ہوتا ہے کہ جب وہ کسی جگہ میں داخل ہوتا ہے یا کسی زمین پر چلتا ہے تو اس کا

وہ روحانی اثر اہلِ دل کے مشاہدے کے مطابق چھ ماہ تک باقی رہتا ہے۔ پھر اُس جگہ کو کیا پوچھتے ہو جہاں ولی
دن رات رہتا ہو۔

فقہی مسائل میں شعرانی کی "کتاب المیزان" پیش کرنے والوں سے دریافت کیجئے کہ شعرانی کی اس تصریح میں
تمہیں بدعت و شرک کی بُو تو نہیں آتی؟ اور کیا تم بھی اس روحانیت اور روحانی اثرات کو جو چلّے گاہوں وغیرہ میں
ہوتے ہیں تسلیم کرتے ہو اور ان سے ایسی ہی دلچسپی رکھتے ہو جیسی شعرانی کو ہے؟

یہاں آگے چلنے سے پہلے علامہ علی خواص کا ایک قول بھی سنتے جائیے:

کل فقیر لا یدرک سعادۃ البقاع ولا شقاوتہا فھو والبھائم سواء

جو فقیر زمین کی جلالی و جمالی کیفیات و اثرات کا درک نہ کرے وہ فقیر کیا ہے بہائم ہے۔

ان لوگوں سے پوچھئے کہ تمہارا شمار کس میں ہے؟

ندائے غائب۔ ترمذی نے اپنی سنن میں تصحیح کے ساتھ ایک روایت لکھی ہے اور حاکم نے اسے علی شرط الشیخین اپنی
مستدرک میں بھی درج کیا ہے۔ نسائی اور ابنِ ماجہ نے بھی یہ روایت اپنی اپنی سنن میں نقل کی ہے اور بیہقی نے بھی دلائل
النبوۃ اور کتاب الدعوات میں باسنادِ صحیح یہی روایت نقل کی ہے۔ شفاء السقام میں امام سبکی نے اور حصنِ حصین میں
امام جزری نے بھی اسے نقل کیا ہے کہ:

من کان لہ ضرورۃ فلیتوضأ فیحسن وضوئہ ثم یصلی رکعتین ثم یدعو: اللھم انی اسألک
واتوجہ الیک بنبیک محمد نبی الرحمۃ یا محمدؐ انی اتوجہ بک الی ربی فی حاجتی ھذہ
لتقضیٰ لی اللھم تشفعہ فیّ۔

جسے کوئی ضرورت پیش آئے وہ عمدگی سے وضو کرکے دو رکعت نماز ادا کرے اس کے بعد یوں دُعا
کرے: اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیرے رحمت والے نبی محمدؐ کے وسیلے سے۔ اے محمدؐ میں
آپ کے وسیلے سے اپنے رب کی طرف متوجہ ہوتا ہوں اپنی اس ضرورت کے معاملے میں تاکہ وہ پوری
ہو۔ اے اللہ آپؐ کی سفارش میرے حق میں قبول فرما۔

اس حدیث صحیح میں توسل و استغاثہ غائب کا جو جواز ہے اس سے اس وقت بحث مقصود نہیں۔ یہ تو حضورؐ
کی ذاتِ گرامی ہے جسے ندا دی جا رہی ہے۔ ذرا اور نیچے اُتریئے۔ امام جزری نے حصنِ حصین میں ایک اور حدیث بھی
نقل کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اگر سواری کا جانور بھڑک جائے یا کسی میدان میں جہاں بظاہر کوئی انسان نہ ہو کوئی مشکل پیش
آئے تو یوں آواز دو کہ:

یا عباد اللہ اعینونی ۔ اے اللہ کے بندو میری مدد کرو

یہ روایت موضوع یا ضعیف نہیں بلکہ بقاعدۂ محدثین حسن ہے "عباد اللہ" کی جو تشریح شراحِ حدیث نے فرمائی ہے ذرا اسے بھی سن لیجئے۔ ملا علی قاری لکھتے ہیں :

المراد بھم الملئکۃ والمسلمون من الخیل ورجال الغیب المسمون بالابدال۔

"عباد اللہ" سے مراد فرشتے ہیں اور مسلمان شہسواروں کی جماعت اور وہ غیبی اشخاص جن کو ابدال کہتے ہیں

ذرا امام شوکانی کی بھی تصریح سنتے چلئے۔ فرماتے ہیں کہ :

وفی الحدیث دلیل علی جواز الاستغاثۃ بمن لا یراھم الانسان من عباد اللہ سبحانہ من الملئکۃ وصالحی الجن ولیس فی ذلک بأس۔

یہ حدیث دلیل ہے ان بندگانِ خدا سے مدد مانگنے کے جواز کی جو انسان کو نظر نہیں آتے خواہ وہ فرشتے ہوں یا صلحائے جن اور اس (استغاثہ غائب) میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اور سنئے، قاضی بیضاوی، امام رازی اور شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے فالمدبرات امرا کی تفسیر میں نفوسِ قدسیہ اور ارواحِ طیبہ کو مدبّرات میں داخل فرمایا ہے۔

کچھ اور بھی سنئے۔ شاہ ولی اللہ اپنی حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں :

فاذا مات انقطعت العلاقات ورجع الی مراجعہ فیلحق بالملئکۃ وصار منھم و اُلھم کالھامھم ویسعی فیما یسعون وربما یشتغل مولاہ باعلاء کلمۃ اللہ ونصر حزب اللہ۔

جب انسان مرجاتا ہے تو مادی علاقے ٹوٹ جاتے ہیں اور وہ اپنے اصلی مراکز کی طرف لوٹ جاتا ہے اور فرشتوں سے مل کر انہی جیسا ہو جاتا ہے، اسے فرشتوں ہی طرح الہام ہوتا ہے اور انہی جیسی کارگزاریاں کرتا ہے۔ اس قسم کے لوگ اکثر کلمۂ حق کو بلند کرنے اور خدائی جماعت کی امداد کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔

آپ نے سن لیا نا؟ مگر ابھی ایک چیز اور بھی سن لیجئے۔ امام ابن قیم اپنی کتاب الروح میں فرماتے ہیں :

ولھا بعد مفارقۃ البدن شأن آخر وقد تواترت الرؤیا من اصناف بنی آدم علی فعل الارواح بعد موتھا مالا تقدر علی مثلہ حال اتصالھا بالابدان من ھزیمۃ الجیوش .... وکم رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومعہ ابوبکر وعمر فی النوم قد ھزمت ارواحھم عسا الکفر والظلم ....

بدن چھوڑنے کے بعد روح کی بات ہی کچھ اور ہو جاتی ہے بلکہ اس کا کام بھی دوسرے انداز کا ہو جاتا ہے۔ مختلف مذاق کے آدمیوں سے یہ مشاہدہ بہ تواتر ثابت ہے کہ مرنے کے بعد روحوں نے وہ کام کئے ہیں جو

قیدِ بدن میں رہنے کی حالت میں کر ہی نہیں سکتی تھیں۔ مثلاً لشکروں کو پسپا کرنا وغیرہ...... بارہا حضور اکرمؐ اور آپ کے ساتھ ابو بکرؓ و عمرؓ خواب میں دیکھے گئے ہیں جن کی ارواح نے کافروں ظالموں کے لشکروں کو پسپا کر دیا۔

ذرا ان اسلاف کے نام لیواؤں سے دریافت کیجئے کہ تم ہمیشہ دوسروں کے مقابلے میں اپنے انہی اسلاف کی عبارتوں کو پیش کر کر کے ترکِ اسلاف کا طعنہ دیا کرتے ہو۔ سچ بتاؤ اپنے اسلاف کی ان عبارتوں کو بھی تم نے پڑھا ہے؟ اگر پڑھا ہے تو اس پر ویسا ہی ایمان رکھتے ہو جیسا ان کی دوسری عبارتوں پر ہے؟ اگر ان کو بھی ویسا ہی صحیح تسلیم کرتے ہو تو کبھی اس (ندائے غیب و استغاثہ بغیر اللہ) کا تجربہ بھی کیا ہے؟ اور کبھی امام جزری کی طرح تم نے بھی کہیں لکھا ہے کہ "قد جرب مرارا"؟ کیا تم بھی "ابدال" کی صوفیانہ اصطلاح کے دل سے قائل ہو؟ اور کیا تم نے بھی نواب صدیق حسن خاںؒ کی طرح اس تجربے کا اقرار کیا ہے؟

تصورِ شیخ۔ امام شعرانی لطائف المنن میں فرماتے ہیں:

وقد اجمع اشیاخ الطریق علی ان من لم یقدر علی ملاحظۃ شیخہ و مراقبتہ حال العمل لا یصح لہ مراقبۃ الحق تبارک وتعالیٰ فی حال طاعتہ ابداً۔

مشائخ طریقت کا یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ اگر طالب نے اپنے عملِ ریاضت کے زمانے میں شیخ کا ملاحظہ اور اس کا مراقبہ نہ کیا تو پھر کسی طاعتِ الٰہی میں بھی اس کو مراقبۂ الٰہی پر قدرت نہ ہو سکے گی۔

ذرا ان اتباعِ اسلاف کا دعوےٰ کرنے والوں سے پوچھئے کہ تم بھی تصورِ شیخ کرتے ہو؟ بلکہ اس سے پہلے یہ بتاؤ تمہارا کوئی شیخِ طریقت ہے بھی؟

قبر پر چادر چڑھانا۔ امام عبدالغنی نابلسیؒ اپنے رسالہ کشف النور من اصحاب القبورؒ میں لکھتے ہیں اور صاحب تفسیر روح البیان جلد اوّل میں اسے یوں نقل کرتے ہیں کہ:

قال الشیخ عبدالغنی النابلسی فی کشف النور عن اصحاب القبور ما خلاصتہ: ان البدعۃ الحسنۃ الموافقۃ لمقصود الشرع تسمی سنۃ فبناء القباب علی قبور العلماء والاولیاء والصلحاء ووضع الستور والعمائم والثیاب علی قبورھم امر جائز اذا کان القصد بذلک التعظیم فی اعین العامۃ حتی لا یحتقروا صاحب ھذا القبر۔ انتھی مختصراً

شیخ عبدالغنی نابلسی نے اپنے رسالہ "کشف النور عن اصحاب القبورؒ" میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: جو بدعتِ حسنہ مقصودِ شرع کے مطابق ہو اس کا نام بھی سنت ہی ہے۔ لہٰذا علماء، اولیا اور صلحاء کی قبروں پر قبّے تعمیر کرنا اور ان کی قبروں پر چادریں، عمامے یا دوسرے کپڑے رکھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کا مقصد لوگوں کی نگاہوں میں ان کی عظمت پیدا کرنا ہو تاکہ وہ قبر والے کی بے حرمتی نہ کریں۔

ذرا ان اسلاف کے نام لیواؤں سے پوچھیے کہ تمہیں قولاً اور عملاً امام نابلسی کی اس تصریح سے کس حد تک اتفاق ہے؟ اور تم ایسا کرنے والوں پر بدعتی و مشرک اور قبر پرست ہونے کا فتوے تو نہیں لگاتے؟

مختلف قسم کی نسبتِ رابطہ ۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب "ھمعات" میں آٹھ قسم کی نسبتوں کا ذکر فرماتے ہیں نسبتِ انوارِ طہارت، نسبتِ سکینہ، نسبتِ اویسیہ، نسبتِ یادداشت، نسبتِ توحید، نسبتِ عشق، نسبتِ وجد اور نسبتِ احسان۔ تفصیلات میں جانا اس وقت مقصود نہیں۔ یہ تمام نسبتیں پیری مریدی کے سلسلہ ہائے طریقت سے تعلق رکھتی ہیں۔ شاہ صاحب ان نسبتوں کو قرآن و سنت سے نکالتے ہیں۔

اب آپ ذرا ان لوگوں سے دریافت کیجئے جو شاہ ولی اللہ اور ان کی حجت اللہ البالغہ کو حجت بنا کر پیش کرتے ہیں کہ شاہ صاحب کی بیان کردہ "نسبتوں" سے بھی تمہیں کوئی نسبت، کوئی لگاؤ اور کوئی دلچسپی رہی ہے؟ اور جس طرح روایات کی تحقیق اور اسرارِ دین کی تشریح میں شاہ صاحب کی عبارتوں کو بطورِ دلیل پیش کرتے ہو اسی طرح بیعتِ طریقت اور اس کی نسبتوں کو بھی دلیل کے کسی مرتبے میں رکھتے ہو؟

یہاں پیری مریدی کے متعلق ذرا شیخ ابو علی دقاق کی یہ عبارت بھی ملاحظہ فرمالیجئے:

وسنۃ اللہ جاریۃ علی انہ لابد من السبب، فکما ان التوالد والتناسل الصوری لا یحصل بغیر والوالد، والوالدۃ کذلک التوالد المعنوی حصولہ بغیر المرشد متعذر۔

سنت الٰہی یوں ہی جاری ہے کہ سبب کا ہونا ضروری ہے۔ پس جس طرح ظاہری و صوری طور پر والدین کے بغیر نسل جاری نہیں ہوتی اسی طرح معنوی نسل کا حصول بغیر مرشد کے سخت دشوار ہے۔

صلوٰۃ غوثیہ یا صلوٰۃ الاسرار ۔ ملا علی قاری اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اس نماز کو حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی سے روایت فرمایا ہے۔ ذرا اسے غور سے سنئے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ:

سنت مغرب کے بعد دو رکعت نفل پڑھے۔ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد گیارہ گیارہ بار سورۂ اخلاص پڑھے۔ بعد از سلام حمد و ثنا کرے اور گیارہ بار درود شریف پڑھ کر یوں عرض کرے کہ: یارسول اللہ، یا نبی اللہ اغثنی وامددنی فی قضاء حاجتی، یا قاضی الحاجات۔ پھر بغداد شریف کی طرف رُخ کر کے گیارہ قدم چلے اور ہر قدم پر یوں کہے کہ: یاغوث الثقلین یاکریم الطرفین اغثنی وامددنی فی قضاء حاجتی یا قاضی الحاجات۔ پھر حضور کے توسل سے بارگاہِ الٰہی میں دعا کرے۔ (بہجۃ الاسرار میں بھی یہ نماز منقول ہے)

شیخ عبدالحق اور ملا علی قاری کو حوالوں میں پیش کرنے والے علمائے کرام سے دریافت فرمائیے کہ آپ نے کتنی بار یہ نماز ادا فرمائی ہے؟ اور یہ گیارہ گیارہ کی قید پڑھ کر آپ نے "گیارھویں شریف" بھی کی ہے؟

یہ چند نمونے ہیں ہم نے خالص صوفیۂ کرام کے حوالے سے کوئی چیز نقل نہیں کی ہے۔ یہ سارے اقوال و بیانات ان ائمہ و مجتہدین کے ہیں جن کو فقہی مسائل میں بطور حجت پیش کیا جاتا ہے اور اسلام کی تعبیرات میں انہیں اس طرح سامنے لایا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص ان سے اختلاف کرے یا کوئی دوسری معقول سے معقول بات پیش کرے تو اسے منکرِ محدثین و مجتہدین اور آزاد و بے دین کا خطاب دے دیا جاتا ہے۔ ہم نے یہاں صرف چند مثالیں پیش کی ہیں۔ ورنہ اس کا ایک دفتر موجود ہے خصوصاً شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور علامہ ابنِ عابدین شامی کے ہاں تو عرس، میلاد، چادرِ قبر اور قبر سے روحانی استفاضہ و طوافِ قبر تک موجود ہے۔ ضرورت ہوئی تو ہم انشاءاللہ سب کی تفاصیل بھی پیش کریں گے۔ ابھی ہم نے مجدد الف ثانی کی روحانی تعلیمات کا ذکر نہیں کیا جنہیں سلسلۂ طریقت، نسبتِ رابطہ، تصورِ شیخ توجہ اور اس طرح کی بے شمار چیزوں کا مفصل ذکر موجود ہے۔ مکتوبات ملاحظہ فرمائیے۔ ہم نے نواب سید صدیق حسن خاںؒ کا بھی یہاں ذکر نہیں کیا ہے جنکے ہاں "ختم خواجگان" اور عجیب عجیب عملیات ہیں۔ دیکھئے الدعاء والدواء۔

سوال صرف یہ ہے کہ ان بزرگوں کو حجت ماننے والے حضرات ان کی صرف انہی باتوں پر ایمان لائے ہیں جو مطلب کے مطابق ہے یا ان کی ساری باتوں پر؟ جواب واضح ہے کہ یہ صرف ایک حصّے کو مانتے ہیں اور جس حصّے کو مانتے ہیں اس کے نہ ماننے والوں کو منکرِ محدثین و مجتہدین کا خطاب دیتے ہیں۔ رہا دوسرا حصّہ (جس کے چند نمونے آپ کے سامنے پیش کئے گئے ہیں) تو اس کے شدید منکر وہ خود ہیں۔

دو سوال۔ یہاں صرف دو سوال ہیں:

ایک یہ کہ کیا آپ ان لوگوں کو جو اس دوسرے روحانی حصّے کو مانتے ہیں یہی حق دیں گے کہ آپ کو بھی منکر محدثین و مجتہدین کے خطاب سے یاد کریں اس لئے کہ آپ اس حصّے کو نہیں مانتے؟

دوسرے یہ کہ جسطرح آپ ایک حصّے کو قبول اور دوسرے حصّے کو رد فرماتے ہیں اسی طرح آپ دوسروں کو بھی یہ حق دیں گے کہ وہ اپنی بصیرت کے مطابق اس حصّے کو صحیح نہ مانیں جسے آپ نے صحیح تسلیم کر لیا ہے؟ اگر نہیں تو کیوں؟ بینوا توجروا۔

اگر اسلام پورا نظامِ زندگی ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اسلام صرف فقہی مسائل کا مجموعہ نہیں۔ یہ ایک دین اور ایک پورا نظامِ زندگی ہے جس میں اخلاقیات اور روحانیات، تطہیر و تزکیہ وغیرہ بھی داخل ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں آپ کو کتاب الطہارت، کتاب الحیض، کتاب القضاء وغیرہ تو مل جائے گی لیکن وہاں کتاب التقویٰ، کتاب التزکیہ، کتاب التوکل، کتاب الفقر والزہد، کتاب الرضا وغیرہ کا نام و نشان بھی نہ ملے گا۔ فقہ کی کتابوں میں صرف ظاہری رسوم مناسک کی تفصیلات ملیں گی لیکن تزکیہ و روحانیت کی چیزیں ڈھونڈے سے بھی نہ ملیں گی حالانکہ یہی جانِ ایمان ہے۔ پس ان محدثین و مجتہدین کے صرف فقہی مسائل کو لے لینا اور ان ہی کے روحانی مسائل سے قطع نظر کر لینا یا ان کا انکار کر دینا یقیناً آدھا دین ہوگا۔ یہاں ہم اولیاء اللہ کا ذکر نہیں کر رہے۔ ان کی تو دنیا اور ان کے مسائل ہی الگ ہیں۔ ہم تو صرف ان محدثین و

مجتہدین کو پیش کر رہے ہیں جن کو ہر موقعے پر فقہیات میں حجت بنا کر پیش کیا جاتا ہے اور ان ہی کے روحانی مسائل سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے۔

شروع میں ہم جس پہلے گروہ کا ذکر کر چکے ہیں (یعنی جو قرآن کے سوا کسی چیز کو حجت نہیں تسلیم کرتا) اس کا راستہ نسبتہً واضح ہے، صاف ہے۔ اس سے آپ یہ تو بحث کر سکتے ہیں کہ تمہارا راستہ غلط ہے۔ تمہیں دوسرے قیمتی دینی و علمی سرمائے کی طرف بھی متوجہ ہونا چاہیئے۔ لیکن جو راستہ اس نے اختیار کیا ہے اس میں منافقانہ انداز نہیں۔ اس طبقے سے تو ہمارا صرف اتنا ہی سوال ہے کہ جس طرح تم الفاظ قرآنی کی جدید تعبیریں کرتے ہو اسی طرح ایک صوفی کیوں نہیں کر سکتا اور اسے تم یہ حق کیوں نہیں دیتے ؟ تم کہتے ہو کہ اللہ اور رسول سے مراد مرکزِ ملت ہے اور صوفی یہ کہتا ہے کہ "واسبغ علیکم نعمۃ ظاھرۃ وباطنۃ" میں ظاہری نعمت شریعت ہے اور باطنی نعمت طریقت و عرفان ہے۔ ان دونوں مقامات پر تفسیری حق تو یکساں ہی استعمال ہو رہا ہے۔ پھر یہ حق تنہا تمہارے لئے کیوں مخصوص ہے ؟ ایک عابدٗ زاہد، بلند کردار، راستباز، عاشقِ رسول، عالم اجل صوفی کو یہی حق کیوں نہیں ؟ خصوصاً جبکہ اس کی تفسیر ناقابلِ انکار اعلیٰ اقدار کی حامل ہو ؟

خیر یہ تو پہلے گروہ کا معاملہ ہے جس پر تفصیلی بحث اس وقت مقصود نہیں لیکن دوسرا گروہ تو عجیب و غریب واقع ہوا ہے جو "افتؤمنون ببعض الکتاب وتکفرون ببعض" کا مصداق ہے۔ وہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی حجت اللہ البالغہ کو (بلکہ اس کے بھی صرف ایک فقہی حصّے کو) ہم پر حجت بنا کر ٹھونستا ہے اور ان ہی کی تفہیمات، ہمعات اور فیوض الحرمین کو ردی کی ٹوکری میں ڈال دیتا ہے۔ مولانا اسماعیل شہید کی "تقویت الایمان" کو سینے سے لگائے پھرتا ہے اور ان کی "صراطِ مستقیم" کے بعض حصوں کو اور اس سے زیادہ "عبقات" کو خاطر میں بھی نہیں لاتا۔

اگر ہم کہیں کہ ..... نابالغی کی شادی کو روک دینا چاہیئے، تعدد ازدواج پر پابندی لگانی چاہیئے، تین یکبارگی طلاقوں کو بھی ایک قرار دینا چاہیئے۔ وغیرہ وغیرہ ...... تو اس پر قرآن، حدیث اور فقہ کی سو سو دلیلیں دینے کے باوجود اس حلقے سے یہی نقارہ بجایا جاتا ہے کہ یہ سلف صالحین کی روش کو چھوڑ کر نیا دین نکال رہے ہیں۔ چنانچہ عائلی کمیشن کی رپورٹ پر ایک دیوبندی مولوی صاحب کا تبصرہ ان کے اختلافی نوٹ میں یوں ہے :

> (عائلی کمیشن کی رپورٹ کے دیباچے میں) اسلام کے مسلّمات اور شریعت اسلامیہ کو مجروح کرنے کی ناکام کوشش کی گئی ہے ...... ایک غیر ماہر شریعت کے شخصی اور غیر اسلامی افکار و توہمات کو کمیشن کی رپورٹ کا دیباچہ اور بُنیاد قرار دینا بہت بڑی زیادتی ہے۔ (اختلافی نوٹ صفحہ ۱۵۰۵)
>
> کمیشن کے جلسوں میں میرے سوا ہر ممبر نے اپنے آپ کو ماہر شریعت اور مجتہد مطلق کی حیثیت میں پیش کیا۔ (صفحہ ۱۵۰۷)

کمیشن کی وہ سفارشات جو چند ممبران کی یورپ پسندی اور اسلام بیزاری کی آئینہ دار ہیں قرآن و سنت کو مسخ کر کے فرنگیت پر چسپاں کرنے کی ایک مکروہ کوشش ہے۔ (صفحہ ۱۵۱۰)

دیباچہ نگار ہوا پرستی کو اجتہاد کا نام دینا چاہتے ہیں۔ (صفحہ ۱۵۱۵)

لیکن اصل بات یہ ہے کہ وہ (دیباچہ نگار) جہلا اور غیر ماہرین شریعت کے اجتہاد کو اسلام میں ٹھونسنا چاہتے ہیں اور مقصد ہے اللہ کے دین کو تبدیل کرنا۔ (صفحہ ۱۵۲۱)

دیباچہ نگار اسلام کو حالات کی سواری بنا دینا چاہتے ہیں جو اسلام دشمنی کی بدترین مثال ہے۔ (صفحہ ۱۵۲۲)

سرسید انگریزوں کے تسلط کے قائم کرنے والے لوگوں میں سے صف اوّل کے آدمی ہیں۔ (صفحہ ۱۵۲۳)

دیباچہ نگار کی رائے میں پاکستان اس لئے وجود میں آیا ہے کہ اب کمیشنوں کے ذریعے تبدیل اسلام کی وہ دیرینہ آرزو پوری کر سکیں جو انگریزوں نے پیدا کی تھی۔ (〃)

یہ چند نادر نمونے مشتے از خروارے اور اندکے از بسیارے ہے ورنہ شروع سے آخر تک ہر جگہ اس نادر خطابت آرائی کے نمونے موجود ہیں۔ جا بجا وعظ بھی فرمائے ہیں۔

انتہا یہ ہے کہ کمیشن کی رپورٹ میں ایک جگہ طلاق سہ گانہ کے رجعی ہونے کے ثبوت میں علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کے ساتھ زبیرؓ بن عوام، عبدالرحمٰن بن عوف، عکرمہؓ، طاؤس، محمد بن اسحاق، خلاس بن عمرو، حارث عکلی، داؤد بن علی اور انکے اکثر متبعین، بعض مالکیہ، بعض حنابلہ اور بعض حنفیہ وغیرہم کا حوالہ دیا گیا تو یہی مولانا (ان تمام اسمائے گرامی کو چھوڑتے ہوئے) صرف ابن تیمیہ اور ابن قیم کے متعلق اپنی غیر مہذب طنز کا نمونہ یوں پیش فرماتے ہیں:

"کمیشن کی رپورٹ مرتب کرنے والے حضرات نے ابن تیمیہ اور ابن قیم کے بارے میں محققین علماء کا یہ تبصرہ نہیں پڑھا کہ علمہما اکثر من عقلہما ہے۔"

جب ردّ قبر پرستی اور ردّ بدعات کا معاملہ پیش ہو تو یہی حضرات ابن تیمیہ اور ابن قیم کے حوالوں سے مرعوب کردینگے اور جب انہی مجتہدین کی عبارتوں سے اپنی خودساختہ کمزوریوں پر زد کئے تو ان ہی ائمہ کا علم عقل سے زیادہ ثابت کردیا جاتا ہے۔ گویا یہ حلقہ بعض بزرگوں کا نام لے کر دوسروں کو مرعوب کرنے کا عادی ہے ان کا کسی چیز میں بھی پابند یا مقلد نہیں۔ صرف وہیں مقلد ہے جہاں اپنا مطلب نکلے۔

ہمارا راستہ۔ ہمارا راستہ بالکل واضح ہے۔ ہم قرآن کو قرآن کی جگہ رکھتے ہیں، حدیث کو حدیث کی جگہ اور فقہ کو فقہ کے مقام پر۔ ہم نہ حدیث کو ناسخ قرآن تسلیم کرتے ہیں نہ فقہ کو حدیث کی گردن پر سوار کرتے ہیں۔ ائمہ و مجتہدین کی تمام فقہی کوششوں کو اعلیٰ درجے کی سعی مشکور تسلیم کرتے ہیں۔ قائل صرف اس بات کے ہیں کہ یہ فقہیں اپنے اپنے دَور کے لئے ٹھیک ہیں۔ جب دَور بدلتا ہے تو فقہ میں ترمیم ہوسکتی ہے اور ہونی چاہئے ورنہ شریعت

ایک جامد سا مذہب بن کر رہ جائے گی حالانکہ اسے قطعاً متحرک ہونا چاہئے جو زمانے کے ارتقاء اور عصری تقاضوں کا ساتھ دے سکے۔ ہمارا طبقۂ علماء شرح وقایہ اور فتاویٰ گنگوہی کو بھی قرآن کی طرح غیر متبدل سمجھتا ہے۔ لیکن ہم اسے سعی مشکور تسلیم کرنے کے باوجود اسی خام مواد میں سے عصری تقاضوں کے "تیار مال" برآمد کرنے کے قائل ہیں۔ حجت ان میں سے کوئی بھی نہیں۔ لیکن قابلِ استفادہ سب ہیں۔ بڑی محنت سے بُنے ہوئے کپڑوں کی کتر بیونت کرنے اور بہت سی کترنیں الگ کرنے کے بعد ہی لباس تیار ہوتا ہے۔ کترنیں چھانٹنے والوں پر یہ الزام نہیں دیا جا سکتا کہ وہ کپڑے کو ضائع کرتا ہے۔ اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جا سکتا کہ تم کترنیں ضائع کئے بغیر ہی لباس تیار کرو۔ پھر یہ بھی مطالبہ نہیں کیا جا سکتا کہ تم جو شیروانی تیار کر رہے ہو اس میں جیب، کالر، استر سب کچھ ایک ہی قدر و قیمت کا لگاؤ۔ جب شیروانی سلے گی تو اس میں اعلیٰ کپڑے کے جزو کے ساتھ اس سے گھٹیا کپڑے کے بھی اجزا لگائے جائیں گے۔ ہمارا مسلک یہ ہے کہ قرآن کی قدر و قیمت کو برتر ماننے کے باوجود اپنی نئی فقہ بنانے کے لئے کچھ روایات کا استر بھی لگائیں گے اور کتبِ فقہ کی جیبیں بھی۔ ہمارے نزدیک ہمارے سارے علمی و دینی سرمائے الگ الگ قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ قرآن کے سوا کوئی شے از اول تا آخر واجب الاخذ نہیں، لیکن جو چیزیں از الف تا ی واجب الاخذ نہ ہوں اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ از ابتدا تا انتہا واجب الترک ہیں۔ ہم پر سلف صالحین کے ترک کا طعنہ نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے مرتکب دراصل وہی ہیں (جیسا کہ اوپر کے بیان سے واضح ہو گیا ہوگا) جو ہمیں ترک اسلاف کا طعنہ دیا کرتے ہیں۔

بشیر احمد ڈار

زرتشت اور اس کا فلسفۂ اخلاق

وندیداد (فرگرد ۱۹) میں جو زرتشتیوں کی مقدس کتاب اوستا کا ایک حصہ ہے، اس مذہب کے متعلق مندرجہ ذیل فقرات استعمال کئے گئے ہیں:

"جس طرح ایک بڑی ندی ایک چھوٹے نالے کے مقابلہ میں زیادہ تیز رفتاری سے بہتی ہے، اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت جو دیوؤں کی خدائی کو ختم کرتی ہے، اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں تمام قوانین سے بالا ہے۔"

"جس طرح ایک بلند و بالا درخت ایک چھوٹے پودے سے کہیں اونچا اور اس پر سایہ افگن ہے اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں باقی تمام قوانین سے بالا ہے۔"

"جس طرح آسمان اس دنیا سے کہیں اونچا اور اس کی تمام پہنائیوں کو گھیرے ہوئے ہے اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت جو دیوتاؤں کی خدائی کا خاتمہ کرتی ہے، اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں سب قوانین سے بالا ہے۔"

جہاں تک اوستا کے اس بیان کا تعلق ہے اس میں کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں۔ اگر اس زمانے کے تاریخی حالات کا مطالعہ کیا جائے جب زرتشت نے اپنی قوم میں ایک نئے دین کی تبلیغ شروع کی، تو ہر صاحبِ فہم شخص ان الفاظ کی حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوگا۔

زرتشت کے صحیح زمانے کے متعلق بہت متضاد بیانات ملتے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر محمد معین پروفیسر طہران یونیورسٹی کی تحقیقات کے مطابق اس کا زمانہ اغلباً ۱۰۰۰ قبل مسیح زیادہ درست ہے جس سرزمین میں وہ پیدا ہوا وہ مشرقی ایران کا حصہ تھا جو آج کل افغانستان میں شامل ہے۔ یہاں کے لوگ تہذیب و تمدن سے نا آشنا تھے۔ راہ زنی، غارت گری اور صحرا گردی ان کا پیشہ تھا شرک اور اس کے تمام لوازمات ان میں پورے طور پر موجود تھے، زراعت اور شہری زندگی کا رواج نہ تھا۔

مؤرخین کا خیال ہے کہ قدیم آریہ لوگ اپنے آبائی وطن میں توحیدی مذہب کے پیرو تھے۔ ان کے عقیدے کے مطابق تمام کائنات، چاند، سورج، زمین سب کا خالق وہی خدائے مطلق تھا جس نے انسان کو بھی پیدا کیا۔ اس توحیدی

مذہب کا نام زرتشت کی بعثت سے بہت پہلے مزدیسنا تھا یعنی وہ دین جو ایک خدائے حکیم (مزد) کی عبادت پر مبنی تھا لیکن مرورِ ایام سے اس میں تحریف ہونی شروع ہوئی اور ایک خدا کی جگہ بے شمار دیوتا آموجود ہوئے۔ اسی دَور میں زرتشت پیدا ہوا اور اس نے اپنی ساری زندگی اس مشرکانہ زندگی کے خلاف جہاد کیا اور اس کی بجائے ایک خدائے واحد کی عبادت پر ایک نئے دین کا آغاز کیا۔

اس کی تبلیغ سے اس زمانے کے لوگوں میں وہی تفریق پیدا ہوئی جو بعد میں ہر نبی کے آنے پر نظر آتی ہے۔ قوم کا ایک بالکل قلیل حصّہ اپنی مشرکانہ زندگی سے تائب ہو کر قدیم توحیدی عقیدہ کی طرف پلٹ آیا لیکن اکثریت نے اپنی موجودہ روش سے جس پر اس کے آبا و اجداد مدت سے چلے آرہے تھے، پلٹ آنا بے غیرتی سمجھا اور اس بنا پر زرتشت کی سخت مخالفت کی۔ چونکہ یہ مخالف گروہ شرک میں مبتلا تھا، اس لئے زرتشت نے ان کے خداؤں کے خلاف ایک زبردست مہم شروع کی۔ لسانی اعتبار سے "دیو" کا لفظ قدیم آریہ اقوام میں دیوتاؤں کے لئے استعمال ہوتا تھا اور اسی لئے یورپ کی اقوام کی زبانوں میں بھی اسی لفظ سے ملتے جلتے الفاظ آج بھی موجود ہیں۔ انگریزی میں مروجہ لفظ Deity (خدا) اسی ماخذ سے آیا ہے۔ زرتشت نے توحید کے عقیدے کی حمایت میں اس لفظ کے اصلی مقدس مفہوم پر اتنا کامیاب حملہ کیا کہ اوستا کی زبان میں "دیو" کا لفظ بجائے خدا کے شیطان یا اہرمن کے لئے استعمال ہونے لگا۔ یہ گویا زرتشت کی نمایاں کامیابی کی ایک پائدار اور زندہ مثال ہے۔ اگر ایرانیوں اور یونانیوں کی جنگ میں جو قدیم آریاؤں ہی کے دو مختلف گروہ تھے ایرانیوں کو فتح ہو جاتی تو شاید "دیو" کے مفہوم کا تقدس جو اس وقت قائم ہے ہمیشہ کے لئے اسی طرح ختم ہو جاتا جس طرح ایرانی زبان میں ہوا۔ وندیداد کا مندرجہ بالا اعلان کہ زرتشت نبی کا دین باقی سب دینوں سے افضل و اعلیٰ ہے دراصل اس حقیقت کبریٰ کا انکشاف ہے کہ ہر توحیدی دین خواہ اس کا پیغامبر کرشن ہو یا زرتشت، خلیل اللہ ہو یا کلیم اللہ، کلمۃ اللہ ہو یا رحمۃ للعالمین، اپنی عظمت، بھلائی اور خوبی میں سب دوسرے مشرکانہ دینوں اور اربابٌ متفرقون کی عبودیت پر مبنی عقائد سے افضل و اعلیٰ ہے اور اسی کے بتلائے ہوئے سیدھے راستے پر چل کر ہی صحیح کامرانی اور فلاح کا حصول ممکن ہے۔ زرتشت کا پیغام صحیح معنوں میں وہی تھا جو قرآن نے حضرت یوسف کی زبان سے اپنے قید خانے کے دو ساتھیوں کے سامنے پیش کیا۔

یا صاحبی السجن ءاربابٌ متفرقون خیرٌ ام اللہ الواحد القہار۔ ما تعبدون من دونہٖ الا اسماء سمیتموھا انتم و اٰباؤکم ما انزل اللہ بہا من سلطان۔ ان الحکم الا للہ، امر

اے قید خانے کے میرے ساتھیو! کیا زیادہ دیوتا اور خدا بہتر ہیں یا ایک طاقت والا خدا؟ تم جن کی عبادت کرتے ہو وہ صرف نام ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں اور جن کو تم نے اور تمہارے آباؤ اجداد نے بغیر کسی معقول دلیل کے وضع کر لیا ہے، صرف اللہ ہی کی ذات ہے جس کا حکم جاری و ساری ہے۔ اس کا حکم ہے

ان لا تعبدوا الا ایاہ، ذالکم الدین القیم ولاکن اکثر الناس لا یعلمون۔ (۱۲: ۳۹-۴۰)

کہ سوائے اس کے کسی کی عبادت نہ کی جائے۔ یہی سیدھا اور صحیح دین ہے لیکن اکثر لوگ اس کا علم نہیں رکھتے۔

اس زمانے میں شرک کے علاوہ جادو اور نجوم کا بہت زور تھا۔ زرتشت کے متعلق جو روایات مشہور ہیں ان کے مطابق ایک دفعہ اس کے باپ نے اپنے ہاں ایک مجلس میں اپنے وقت کے ایک بہت بڑے کاہن اور جادوگر کو دعوت دی اور اس سے اپنا کمال دکھلانے کی فرمائش کی۔ جب زرتشت کو معلوم ہوا تو اس نے احتجاج کیا اور التجا کی کہ ان بُرے راستوں کو ترک کرکے خدائے واحد کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ کیونکہ وہی درحقیقت تمام انسانوں کا رب، مولا، قاضی الحاجات، ملجاو ماویٰ ہے۔ جادوگر نے یہ بات سن کر زرتشت کو اپنے جادو کی قوّت سے ڈرانا چاہا لیکن اس خدا کے بندے نے اس کے جواب میں کہا: "تیرا جھوٹ میرا کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ میرے پاس ایک قاطع برہان ہے جس سے میں لوگوں کو اپنی سچائی کا یقین دلا سکتا ہوں اور تمہاری ایذا رسانی کا ڈر مجھے اپنے راستہ سے ایک انچ بھی نہیں ہٹا سکتا۔" اس عظیم الشان قوتِ ارادی اور یقینِ محکم کے باوجود زرتشت اپنی مہم میں زیادہ کامیاب نہ ہوسکا۔ اس کا دل اپنے زمانہ کی گمراہیوں سے پریشان تھا، لیکن ابھی اسے خود ایک عین الیقین کی ضرورت تھی۔ وہ حضرت موسیٰ کی طرح طالبِ دیدار تھا۔ اسے اپنے دل کی آنکھوں سے اس حقیقت مطلقہ کے مشاہدہ کی تڑپ تھی تاکہ اس کے دل کی کلی مکمل طور پر کھل سکے۔ اس کی قوم صراطِ مستقیم سے بھٹک چکی تھی اور وہ اسے پھر سے اسی قدیم راستے کی طرف موڑنا چاہتا تھا۔ لیکن یہ قدم اُٹھانے سے پہلے اسے تجلّیٔ الٰہی کی ضرورت تھی۔ اسی اضطراب کی حالت میں زرتشت نے دنیا ترک کرکے پہاڑوں اور صحراؤں کی علیحدگی میں پناہ ڈھونڈھی جہاں وہ کائنات کی بوقلمی کے مطالعہ سے ممکن ہے کو ہر مراد حاصل کرسکے۔ عوام کی رہنمائی سے پہلے خود راہنمائی حاصل کرنے کے لئے اس نے عارضی طور پر تنہائی اور سکوت کو ترجیح دی۔ کئی سال تک اس نے کائنات ارض وسما کی بظاہر بے زبان فضا سے باتیں کیں اور ان سے خالق کائنات کی ملاقات کا راستہ معلوم کرنا چاہا۔

"اے اہورا، میں تم سے یہ سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ اشا (شریعت۔ قانون) کو سب سے پہلے کس نے قائم کیا؟ کس نے ان ستاروں اور سورج کو اپنے اپنے راستے پر قائم کیا؟ کس کے حکم سے یہ چاند کبھی بڑھتا ہے اور کبھی گھٹتا ہے؟ اے خدائے حکیم، میں یہ سب کچھ اور اس کے علاوہ اور بھی بہت سی باتوں سے آگاہی چاہتا ہوں۔"

"اے اہورا، میں تم سے سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر، وہ کون ہے جس نے زمین ہمارے قدموں تلے بچھائی اور آسمان کو بے سہارا ہمارے سروں پر قائم کئے ہوئے ہے؟ کس نے یہ پانی اور پودے پیدا کئے؟ کون ہے جس نے ہوا اور بادلوں کو تُند روی سکھائی؟ منش پاک (نفس پاک وہ فرشتہ جو خدا کی اوّلین تخلیق ہے) کو کس نے پیدا کیا؟"

"اے اہورا، میں تم سے سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ وہ کون ہے جس نے یہ سودمند روشنی اور تاریکی پیدا کی؟ کس نے انسانوں میں سونا اور جاگنا پیدا کیا؟ وہ کون ہے جس نے صبح، دوپہر اور رات کا چلن شروع کیا اور جو انسان کو اس کے دینی فرائض کی ادائیگی کی طرف توجہ دلاتا ہے؟"[۱]

آخر کار جب کائنات کے خالق کی تجلّی کا جذبہ بہت بڑھا تو ایک دن منش پاک ظاہر ہوا اور اس نے اس کی مراد برلانے کا وعدہ کیا۔ "زرتشت نامہ" کے بیان کے مطابق فرشتے نے اس کا ارادہ پوچھا۔ زرتشت نے جواب دیا: میں اہورا کی رضا کا طالب ہوں۔ یہ دُنیا اور وہ دنیا سب جگہ اس کا حکم کارفرما ہے۔ میں صرف سچائی کا خواہش مند ہوں میں نے اپنے دل سے ہر قسم کی خواہشات اور سفلی جذبات کو نکال دیا ہے، میں اس کے حکم کا منتظر ہوں۔" یہ سن کر منش پاک نے اس کی ہمت بڑھائی۔ آنکھ جھپکنے میں اس کی روح ارض و سما کی پہنائیوں کو عبور کرتی ہوئی حریم پاک میں پہنچ گئی۔ کہا جاتا ہے کہ دونوں کے درمیان صرف ۲۴ قدموں کا فاصلہ تھا۔ زرتشت نے کائنات کی تخلیق کا منشا، خیر و شر کی کش مکش کی حقیقت کے متعلق سوالات کئے۔ اسے جنّت دوزخ کی حقیقت کا مشاہدہ بھی کرا دیا گیا۔ اس تجلّی سے منوّر ہونے کے بعد زرتشت پکار اُٹھا: "اے اہورامزدا، میں نے ابتدائے تخلیق سے ہی تم کو رحمان کی حیثیت سے پہچان لیا تھا۔ وہ تم ہی ہو جس کی بخشش اور رحمت سے تمام انسانوں کو قیامت کے دن ان کے اعمال اور خیالات کا بدلہ ملیگا۔ بدی کے بدلے بدی اور نیکی کے عوض نیکی۔" اس تجلّی اور عرفان کے بعد زرتشت کے دل میں وہ اطمینان و سکون نصیب ہوا جس کی اس کو تڑپ تھی۔ اس کے دل و دماغ سے تمام شکوک و شبہات دور ہوگئے اور وہ اپنی قوم کی راہنمائی کی مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے قابل ہوگیا۔ زندگی کے تمام لاینحل سوال اور پیچیدگیاں حل ہوگئیں اور اب اس کے ذہن میں سوائے ابلاغِ حق کے اور کوئی جذبہ نہ تھا۔ کئی سالوں کی محنت کے بعد اب اس کے سامنے اس کی زندگی کا مقصد واضح تھا۔ اس نے اپنی تنہائی و عزلت کی زندگی کو ترک کیا اور اپنے گھر کی طرف قدم اُٹھائے تاکہ وہ اس مقدس فرض کو ادا کرے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔ راستے میں روح خبیث یعنی انگرہ مینیو (انگرہ = بد اور خبیث اور مینو وہ جو فارسی میں مینو بن گیا ہے، اس سے مراد عالم معنوی ہے) نے زرتشت پر حملہ کیا۔ اس کے سامنے ہر قسم کی دُنیاوی آسائشوں کے سبز باغ دکھائے۔

---

[۱] اس سلسلے میں قرآن کی سورۂ النبا کا پہلا رکوع قابلِ غور ہے۔ اس میں تقریباً ایسے ہی خیالات کو ایک دوسرے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ذیل میں ان آیات کا ترجمہ دیا جاتا ہے۔ خدا انسانوں سے مخاطب ہوکر فرماتا ہے: "کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنایا؟ ہم نے تم کو جوڑا جوڑا پیدا کیا اور ہم ہی نے تمہاری نیند کو راحت بنایا اور ہم ہی نے تمہارے (اوپر سات مضبوط (کرّے) بنا کھڑے کئے اور ہم ہی نے (سورج کی) روشن مشعل بنائی اور ہم ہی نے بادلوں سے زور کا پانی برسایا تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے غلّہ اور روئیدگی اور گھنے گھنے باغ نکالیں۔" (۷۸: ۶-۱۶)

لیکن زرتشت نے اس کی تمام پیش کشوں کو ٹھکرا دیا: "نہیں، میں خدائے واحد و حکیم کی عبادت کا دین کبھی ترک نہیں کروں گا خواہ اس میں مجھے جان کی قربانی دینی پڑے"

لیکن سالہا سال تک اس کی تبلیغ کا کوئی اثر نہ ہؤا۔ جہاں کہیں اس نے بتوں کی پوجا، دیوتاؤں کی پرستش، جادوگری اور نجوم کے خلاف آواز اُٹھائی، اس کا مذاق اُڑایا گیا، اس کی تضحیک کی گئی، ہر قسم کے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا۔ جب لوگ اس کا استقلال دیکھتے، جب جادوگروں کا طلسم اس پر اثر نہ کرتا، جب پروہت اور کاہنوں کے تمام ہتھیار اس پر کارگر نہ ہوتے تو لوگوں نے اسے کاہنِ اعظم یا جادوگر اعظم کا لقب دینا پسند کیا مگر اس کی پیغمبری، اس کی روحانی عظمت، اس کی اخلاقی برتری کے قائل نہ ہوسکے۔ ان کے لئے یہ تصوّر کرنا ممکن نہ تھا کہ ایک شخص جو ان کے درمیان پیدا ہؤا، وہیں پروان چڑھا، وہیں زندگی گزاری، جو ان کی طرح کھاتا اور پیتا، چلتا اور پھرتا ہو ـــ وہ کس طرح ایک اخلاقی پیغام کا حامل، خدائے برتر و دانا کا برگزیدہ رسول، ایک اعلیٰ و برتر زندگی کا نمایندہ ہوسکتا ہے؟ پھر جس پیچ پر وہ زندگی گزار رہے تھے، ایک خالص خانہ بدوشوں کی زندگی، جس میں نہ کوئی نظام تھا اور نہ اخلاق، محض لوٹ مار، کشت و خون، ڈاکہ زنی اور صحرا نوردی ـــ آخر وہ اس طریقۂ زندگی کو جو قدیم سے ان کے آباؤ اجداد سے پشت ہا پشت سے چلی آرہی تھی، کیوں چھوڑ دیں؟ دوست دشمن، اپنے اور بیگانے، سبھی نے اس کی طرف سے منہ موڑ لیا اور اس کو ہر قسم کی اذیتیں دیں حتیٰ کہ اس کی ہمت جواب دے گئی۔ اس کا اطمینانِ قلب ختم ہو گیا اور وہ چیخ اُٹھا۔ اس نے اسی خدائے بزرگ و برتر کی طرف توجہ کی۔ یسنا ۴۶: ۱-۲ میں زرتشت پکارتا ہے: میں کس ملک میں جاؤں، کس طرف کا رُخ کروں؟ میرے اعزہ و اقارب اور اُمراء نے میری بات سننا گوارا نہیں کی۔ نہ میرے لوگ میری طرف توجہ کرتے ہیں اور نہ ظالم حکمران۔ ایسی حالت میں اے اہورا مزدا، میں تیری رضا کو کیسے پورا کروں؟ اے مزدا، میں جانتا ہوں کہ میری ناکامی کی کیا وجہ ہے! میرے پیروؤں کی کمی ہی اس کا باعث ہے۔ میں رنج و غم کی شدّت میں تجھ ہی میں پناہ ڈھونڈتا ہوں اور تیری ہی مدد کا طالب ہوں۔ ایک مخلص دوست کی طرح میری مدد کر۔ نیکی کے راستے سے مجھے منش پاک کی فراوانی عطا فرما۔"

اس سے اس کے دل کو تسکین نصیب ہوئی اور وہ پھر اپنے کام میں منہمک ہوگیا کچھ عرصے کے بعد اس کا ایک رشتے کا بھائی اس پر ایمان لے آیا۔ لیکن اس کے بعد پھر وہی معاملہ ہؤا۔ اس نے اس مسئلہ میں بہت غور و خوض کیا۔ اسے بقول زرتشت نامہ خدا کی طرف سے حکم ہؤا کہ وہ گشتاسپ بادشاہ کے دربار میں جائے اور اس کے سامنے حقیقت کا انکشاف کرے: "دنیا میں نور سے بہتر کوئی اچھائی نہیں اور تاریکی سے بدتر کوئی بدی نہیں۔ آدم اور بہشت کی تخلیق اسی نور سے ہوئی اور دوزخ کا وجود اس نور کے عدم کے مترادف ہے۔ ان دونوں دنیاؤں میں جہاں اور جس طرف تم دیکھو گے وہاں میں اور نور و تجلّی موجود پاؤ گے۔ گشتاسپ کے پاس جاؤ۔ اس کو میری کتاب سناؤ اور خالص دین کی طرف دعوت دو تاکہ

یونیکی، بھلائی اور نور کی طرف آ سکے اور کوئی شخص مجھ پر ظلم و ناانصافی کا الزام نہ لگا سکے۔ میں خالص بھلائی و خیر ہوں اور دن رات اسی مقصد کے لئے کوشاں۔ جو کچھ میری طرف سے علم تمہیں حاصل ہوا ہے اس میں سے کوئی چیز چھپا کر نہ رکھو اور سب کا سب گشتاسپ اور موبدوں کے سامنے پیش کر دو تاکہ وہ اہرمن کا رستہ چھوڑ دیں" اس کے بعد زرتشت نے بلخ کی طرف رخ کیا اور بڑی مشکلات کے بعد بادشاہ کے دارالسلطنت میں جا پہنچا۔ دینِ حق کے دشمنوں نے کوشش کی کہ اس علمبردار انسانیت کی آواز بادشاہ تک نہ پہنچ سکے۔ چنانچہ وہ کئی دنوں تک اسی تگ و دو میں رہا۔ آخر کار ایک دن گشتاسپ نے اسے دربار میں بلایا اور اس کے آنے کا مقصد پوچھا۔ زرتشت نے اسے اہورامزدا کی عبادت کی طرف دعوت دی اور کہا "میں خدائے واحد و برتر کا بھیجا ہوا ہوں۔ وہ خدا جس کے حکم و اطاعت میں یہ زمین و آسمان سر جھکائے اپنا فرض ادا کئے جا رہے ہیں۔ وہی ہے جو اس کائنات کا اور میرا اور تیرا سبھی کا خالق و رب ہے۔ وہی ہے جس نے ان کو زندگی دینے کے بعد ان کی خوراک کا بھی انتظام کیا وہی ہے جو اپنے تمام بندوں اور اپنی تمام مخلوق پر عنایات و بخششوں کی مسلسل بارش کرتا ہے۔ یہ ملک جس پر تم حکومت کرتے ہو یہ اسی کا ہے اور اسی نے تمہیں سونپا ہے تاکہ تم اس پر امن و انصاف سے حکومت کرو۔ وہی ہے جس نے تم کو نیستی سے اپنے امر سے ہست کیا اس لئے اسی کی فرمانبرداری تم پر واجب ہے۔" بادشاہ اس کی باتوں سے بہت متاثر ہوا اور قریب تھا کہ وہ اس کے دین کو قبول کر کے اہورامزدا پر ایمان لے آتا۔ لیکن اس کے دربار کے پروہت، کاہن اور جادوگر اپنے آبائی دین اور اس کے پیدا کردہ منافعوں سے اتنی جلد دست بردار ہونے کے لئے تیار نہ تھے۔ انہوں نے زرتشت کو مناظرہ بازی کی دعوت دی۔ چونکہ انہیں امید تھی کہ شاید بادشاہ کے سامنے وہ ان کے من گھڑت دینیاتی مسائل اور نظریاتی گورکھ دھندوں کا جواب نہ دے سکے۔ چنانچہ یہ مباحث تین دن تک جاری رہے۔ ایک طرف زرتشت کی سادہ تعلیم تھی جو ہر معقول انسان کے دل و دماغ میں اتر جانے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ دوسری طرف وہی پیچ در پیچ اور الجھانے والے نظریات اور توہمات جو مسائلِ حیات کو سلجھانے کی بجائے انسان کو شکوک و شبہات کی تاریک وادیوں میں بھٹکائے جاتے ہیں۔ آخر کار زرتشت کو فتح نصیب ہوئی اور تمام درباری پروہت اور جادوگر اپنا سا منہ لے کر رہ گئے۔ اس کے بعد انہوں نے اب خفیہ سازشوں کا جال بچھایا۔ جس میں زرتشت کو پھنسا کر قید خانہ میں ڈلوا دیا گیا۔

لیکن بہت جلد چند ایسے واقعات رونما ہوئے جس سے گشتاسپ کے تمام درباری بادشاہ کو مطمئن کرنے سے عاجز آ گئے۔ اور بادشاہ کا یہ حال تھا کہ اس نے غم و فکر میں کھانا پینا تک چھوڑ دیا۔ اس حالت میں قید خانہ کے مہتمم نے حاضر ہو کر بادشاہ سے درخواست کی کہ زرتشت کو رہا کر کے اس سے مدد مانگنی چاہیئے۔ شاید وہ یہ مصیبت ٹال سکے۔ اس طرح زرتشت

آزاد ہُوا اور بادشاہ کی مشکل حل کرنے میں کامیاب ہُوا۔ اس کے بعد اب اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ بادشاہ فوراً اہورامزوا پر ایمان لے آیا اور اس کے بعد اس کی ملکہ۔ اب دینِ زرتشت سلطنت کے سایہ میں پھلنا پھولنا شروع ہُوا پچاس سال تک زرتشت نے اپنے توحیدی دین کی اشاعت اور تبلیغ کی اور وہ دور دراز تک پھیلتا گیا۔ آخر کار وہ اپنے ملک اور دین کی حفاظت کرتے ہوئے شہید ہُوا۔

زرتشت کے دین کی دو خصوصیات خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ بار بار زرتشت اپنے سننے والوں یا پڑھنے والوں کے ذہن کو مخاطب کرتا ہے۔ وہ انہیں زندگی کے مختلف مسائل اور کائنات کے مختلف مظاہر کا مطالعہ کرنے کے لئے عقل و ہوش کی دعوت دیتا ہے اور کسی جگہ بھی یہ مطالبہ نہیں ملتا کہ ان چیزوں کو اس لئے تسلیم کرنا چاہئے کہ وہ کسی دیوتا یا خدا کی سند پر کہہ رہا ہے: "اے عظیم قوم کے فرزندو، عقل و ہوش سے میری بات سنو اور میرا مشورہ قبول کرو" (یسناٹی ۳۰) اس طرح اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اپنے گوش ہوش سے اس بہترین دین کی طرف توجہ کرو، ہر آدمی اور عورت کو چاہئے کہ وہ اپنی بھلائی کی طرف تیز گامی سے سبقت کرے۔ اس حکیمانہ طرز انداز اور طریقہ کار کا یہ نتیجہ تھا کہ اوستا کی مختلف کتابوں میں ہمیں کئی جگہ دوسرے بزرگان دین اور پیروانِ مذہب کی تعریف ملتی ہے۔ فروردین یشت میں ایک جگہ مذکور ہے: "ہم ان سب نیک اور پرہیزگار مرد اور عورتوں کی توصیف کرتے ہیں جو خواہ کسی ملک میں پیدا ہوئے، جو ماضی میں تھے یا اب موجود ہیں جو پیدا ہونگے، جو ایک دینِ حق کے پیرو ہیں" دوسری خصوصیت تعدد آلہہ اور شرک کے خلاف ایک اعلان جنگ ہے۔ زرتشت کسی حالت میں بھی خدا ئے واحد کی عبودیت کے معاملے میں کسی قسم کا سمجھوتہ کرلے کے لئے تیار نہیں۔ اس نے ایک ایسے دور میں توحید کا نعرہ بلند کیا جب اس کے چاروں طرف ہزاروں دیوتاؤں کی پوجا ہو رہی تھی۔ آسمان، چاند، سورج، ستارے، آگ، پانی، درخت وغیرہ سبھی خداؤں کی شکل اختیار کر چکے تھے اور اگر نہیں تھی تو صرف اس اہورامزوا کی عبودیت جس کے آگے سر جھکانا اور جس سے مدد مانگنا ایک گناہ عظیم اور ایک ان دیکھا رواج سمجھا جاتا تھا۔ زرتشت نے ان تمام بندگیوں سے انسان کو آزاد کر دیا اور ایک خدا کے بزرگ و حکیم کے حضور میں لاکر اس کے ذہن و قلب کو پستی سے اٹھا کر اخلاق کی معراج تک پہنچا دیا۔ یسنا کی بارہویں فصل (ہائے) میں جو توحید کا اقرار ہر زرتشتی سے کرایا جاتا تھا درج ہے: "میں اس دین میں اس لئے شامل ہُوا ہوں تاکہ دیوؤں (یعنی باطل معبودوں) کی عبودیت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نیست و نابود کر دوں۔ میں زرتشت کی تعلیم کے مطابق مزدا (عالم کل) پر ایمان کا اقرار کرتا ہوں۔ میں اہورا کی نازل کردہ شریعت کا پیرو ہوں۔ یہ تمام کائنات اسی حکیم، علیم، خبیر و داتا اہورامزوا کی تخلیق ہے میں تمام باطل خداؤں، شر اور بدی کے مجسموں، ابلیس اور اس کے شیطانی گروہ سے پناہ مانگتا ہوں۔ میں جادو اور دیگر ہر قسم کے کالے علم کو مردود قرار دیتا ہوں۔ میں اپنے خیالات، الفاظ اور اعمال سے باطل خداؤں اور ان کے ماننے والوں کی طاقت کو رد کرتا ہوں۔ اسی طرح اہورامزوا نے زرتشت کو تعلیم دی اور اسی چیز کا زرتشت نے اہورامزوا سے وعدہ کیا کہ وہ تعدد آلہہ، شرک اور باطل خداؤں سے پناہ میں رہیگا۔ خود

قرآن کی ایک آیت میں مجوسیوں کے ذکر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ توحید پرستی کے قائل تھے :

ان الذین آمنوا والذین ھادوا والصابئین والنصاریٰ	وہ لوگ جو ایمان لائے، یہودی، صابی، عیسائی اور مجوس، اور وہ لوگ
والمجوس والذین اشرکوا ان اللہ یفصل بینہم	جنہوں نے شرک کیا، خدا ان سب کے درمیان قیامت کے دن
یوم القیامۃ ان اللہ علیٰ کل شیءٍ شہید۔	فیصلہ کریگا۔ خدا ہر چیز پر گواہ ہے۔

زردشت کے دین کے متعلق دو عظیم الشان غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ ایک آتش پرستی اور دوسری عقیدہ ثنویت۔ ان غلطیوں کی نسبت کے کچھ وجود ضرور تھے لیکن یہ سارا معاملہ کم علمی اور خود مجوسیوں میں بعض الحاقی چیزوں کے پیدا ہونے
جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے زرتشت نے خدائے واحد کی عبودیت کا اعلان کیا۔ اہورا کا لفظ زمانہ قدیم سے آریاؤں میں خدا کے لئے استعمال ہوتا تھا چنانچہ رگ ویدوں میں اس کے لئے لفظ اسورہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مزدا کا لفظ بھی مستعمل تھا جس کی موجودہ شکل فارسی میں ایزد آج بھی مروج ہے۔ زرتشت نے ان دونوں لفظوں کو ملا کر واحد خدا کے لئے نام تجویز کیا۔ اہورا مزدا کے معنی ہوئے حکیم و دانا، خالق و رب کائنات۔ اہورا مزدا کا اطلاق بعض دفعہ کائنات کی قوتوں کے لئے بھی ہوتا ہے لیکن یہاں وحدت وجودی تصورات کوئی مشابہت نہیں۔ اہورا مزدا کائنات میں جاری و ساری ہونے کے باوجود اس سے ماوراء ہے۔ وہ خالق اعلیٰ عین قوت و دانش ہے۔ وہ سرچشمۂ خیر ہے، تمام تقوے اور نیکی کا منبع۔ اوستا میں لفظ اشا (یا ارتہ) آتا ہے جس کے معنی خیر اور تقوے (اخلاقی و مذہبی دونوں معنوں میں) و راستی و سعادت کامل کے ہیں۔ اسی لفظ اشا سے اشاون بھی مستعمل ہے جس کے معنی مومن کامل، متدین اور متقی کے ہیں۔ چنانچہ ونیداد فرگرد اشبد اوّل میں اہورا کے اوصاف یوں درج ہیں "خدائے دانا، مینوئے پاک، ترہ آفریدگار جہان مادی، مقدس"۔ بعض جگہ "اشا مزدہ اہورا" بھی استعمال ہوا ہے یعنی وہ خدائے بزرگ و برتر جو شریعت پاک اور تقوے کا مظہر اعلیٰ ہے۔ گاتھا میں ایک جگہ خدا کے متعلق زرتشت کہتا ہے "اے مزدا، جب میں نے پہلے پہل تمہارا تصور کیا تو میرے نزدیک تو اس کائنات کا اولین خالق تھا، منش پاک (نیک تصور) کا باپ۔ اشا (خیر و تقوے کی شریعت) کا بانی۔ تمام انسانوں کے اعمال کا محاسب۔ وہ زمان اور مکان کی قیود سے بالا، ازلی و ابدی، ہمیشہ سے موجود، تمام کائنات کا رب و مولا۔

"اے اہورا، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، مجھے ٹھیک ٹھیک آگاہ کر کیا وہ چیز جس کا میں اعلان کرنے والا ہوں بالکل صحیح ہے؟ کیا اشا (نیکی)، اور اس کے بتائے ہوئے کام انسان کی آخر کار نجات کا باعث ہونگے؟ تم نے یہ زمین کس کے لئے خوشیوں کا مرکز بنائی؟

"اے اہورا، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں۔ مجھے ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ کیا میں دروج (دروغ یعنی بدی کی روح) کو اشا کے سپرد کر کے، تمہاری محبت کے باعث ہمیشہ کے لئے نیست و نابود کر سکتا ہوں۔

"اب میں صاف صاف اعلان کرتا ہوں کہ جو شخص ہدایت کا طالب ہے اس کو چاہیئے کہ غور سے سنے اور توجہ

دے۔ اب اہورا مزدا کا تصور کر، کیونکہ وہ ظاہر ہو چکا ہے۔ اس کے بعد اہرمن میں اب قوت نہیں کہ لوگوں کو گمراہ کرے اور ان کو زندگی بخش راستوں سے اپنے فریبوں سے روک سکے۔"

دینکرت میں ایک جگہ مندرجہ ذیل الفاظ میں خدا کی تعریف کی گئی ہے۔ "وہ بادشاہ ہے اور رعایا نہیں، وہ باپ ہے لیکن اس کی کوئی اولاد نہیں، وہ سردار ہے اور اس کا کوئی سردار نہیں، وہ غنی ہے اور فقر اس کے پاس نہیں پھٹکتا، وہ خود اپنی ذات میں علیم ہے کسی ذریعہ سے علم حاصل نہیں کیا، وہ ہدایت کرتا ہے، بخشش اور رحمت کرتا ہے۔"

گاتھا میں خدائے بزرگ و برتر کی چھ مختلف صفات کو مجموعی طور پر امشہ سپنتہ یا امشا سپندان کہا گیا ہے۔ چھ صفات یہ ہیں:

(۱) وہومن (نفس پاک)۔ (۲) اشا وہشتہ (قانون تقویٰ)۔ (۳) خشترہ وائیریہ (قدرت کامل)۔ (۴) ارمیتی (عقل پاک)۔ (۵) ہورو تات (کمال)۔ (۶) امرتات (ابدیت)۔

گاتھا کے بیان کے مطابق ان میں سے ہر ایک اہورا مزدا کی کسی ایک صفت کا مظہر ہے اور ان میں سے ہر ایک کے سپرد اس کائنات کے کسی شے کی پاسبانی اور حفاظت سپرد کی گئی ہے۔

لیکن بدقسمتی سے مرور زمانہ سے یہ چھ مظاہر اہورا مزدا کے ساتھ خود قابل پرستش تصور کئے جانے لگے اور اس طرح وہ مشرکانہ تصورات جن کی بیخ کنی کے لئے زرتشت نے اتنی کوشش کی تھی اس کے دین میں پھر سے داخل ہو گئے۔

اسی طرح زرتشت کے نزدیک آگ خدائی نور کی بہترین مثال ہے۔ تاریخی طور پر تقریباً ہر مذہب میں خدا کو نور یا آگ سے تشبیہ دی گئی ہے۔ حضرت موسیٰ کو خدا کی تجلی کا مشاہدہ آگ ہی کے ذریعے ہوا اور قرآن میں خدا کے لئے بہترین مثال یہی آگ ہے:

اللّٰہ نور السمٰوات والارض

زرتشت نے اس آگ کو اپنی عبادت گاہوں میں بطور قبلہ استعمال کرنے کا حکم دیا تھا کیونکہ آگ یا نور خدا کی تجلی کا بہترین مظہر ہے۔ آگ تمام تاریکیوں اور بدبوؤں کو زائل کرتی ہے اور اس طرح پاکی اور نیکی کا راستہ ہموار کرتی ہے۔ زرتشت کے مطابق عبادت کا حقدار صرف خدائے پاک و بزرگ ہی ہے۔ جس طرح مرور زمانہ سے چھ مظاہر صفات اہورا مزدا بعد میں خود خدا بن گئے — اسی طرح آگ بھی مرکز ستائش و عبادت قرار پائی۔

لیکن زرتشت کا سب سے نمایاں مسئلہ نیکی اور بدی کا تصور ہے اور اسی تصور کی بنا پر اس کا دین اکثر دوسرے دینوں سے ایک بالکل علیحدہ انفرادیت کا حامل ہے۔ نیکی کے ساتھ ساتھ بدی، خیر کے ساتھ شر کا وجود تو سبھی مفکرین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ خیر و شر کی کشمکش جس طرح خارجی کائنات میں موجود ہے، اسی طرح معاشرے میں اور

انسانی نفس کے اندر بھی اس کا وجود ویسے ہی خطرناک نتائج پیدا کرتا ہے۔ نیکی، خیر اور بھلائی انسان کا مطمحِ نظر ہے۔
لیکن بدی اور شر کی وجہ سے یہ مقصد حاصل کرنے میں بڑی مشکلات اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں اور اسی کشمکش
سے ساری اخلاقی زندگی اور اخلاقی اقدار وجود میں آتی ہیں۔ اگر خدائے بزرگ و برتر خیرِ کل اور منبعِ خیر ہے تو یہ
شر کیسے وجود میں آیا؟ یہ محض فلسفیانہ مسئلہ نہیں بلکہ انسان کی ساری مذہبی اور اخلاقی زندگی، اس کی فلاح و بہبود
اس نجات کا دارومدار اس سوال کے صحیح حل پر منحصر ہے۔

اس کش مکش خیر و شر کو سمجھنے کے لئے ہر زمانے میں مفکرین نے کوشش کی ہے۔ اس کا شاید بہترین اظہار ناصر
خسرو کے مندرجہ ذیل اشعار میں پایا جاتا ہے:

بارِ خدایا! اگر ز روئے خدائی — گوہرِ انساں ہمہ جمیل سرشتی
چہرۂ رومی و طلعتِ حبشی را — مایۂ خوبی چہ بود و علت زشتی؟
طلعت ہندو و روئے ترک چرا شد — ہم چو دل دوزخی و روئے بہشتی؟
از چہ سعید او فتاد و از چہ شقی شد — زاہدِ محرابی و کشیش کنشتی؟
چیست خلاف اندر آفرینشِ عالم — چوں ہمہ را دایہ و مشاطہ تو گشتی؟

یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں اس شر کا مصدر ابلیس کو قرار دیا گیا ہے جس نے خدا کے حکم کی تعمیل سے
انکار کیا اور اس کے بعد سزا کے طور پر ہمیشہ کے لئے نیکی اور خیر کے منبع سے رد کر دیا گیا۔ ابلیس نے مردود ہونے کے
بعد اپنا انتقام انسان کو گمراہ کرنے سے لینا شروع کیا۔ لیکن ابلیس کا تعلق خدا کی ذات سے کیا ہے؟ اگر خدا محض خیر ہے
تو ابلیس جو شر کا باعث ہے کہاں سے وجود میں آگیا؟ ان سوالات کو اگر آپ طول دیں تو خود بخود ایک قسم کی ثنویت ظاہر ہوگی جس میں
ایک طرف خدا اور فرشتے ہیں اور دوسری ابلیس اور اس کا شیطانی لشکر۔ مگر یہ ثنویت محض عارضی ہے کیونکہ آخر کار ابلیس
اپنی تمام قوت اور حشمت کے باوجود خدا کے دائرۂ اقتدار سے باہر نہیں جا سکتا اور اسی جگہ یہ ظاہری ثنویت بنیادی وحدت
میں آکر گم ہو جاتی ہے۔ عبد الکریم الجیلی نے انسان کامل کے باب الستط فصل ۲ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے چونکہ نفسِ
محمدیہ کو اپنی ذات سے پیدا کیا اور ذاتِ حق جامع ضدین ہے اس لئے دو ضدین اس سے منشعب ہوئیں۔ ملائکہ عالین تو
بہ حیثیت جمال و نور و ہدایت اور ابلیس اور اس کے اتباع بہ حیثیت صفات جلال، ظلمت و ضلال بھی نفس محمدی سے
پیدا ہوئے۔ بالکل اسی طرح کا مل زرتشت کے ہاں ملتا ہے۔ اہورا مزدا کے دو مختلف مظاہر ہیں۔ ایک طرف سپنتہ مینیو
یعنی خرد مقدس یا جسے ہم نیکی کی قوت کہہ سکتے ہیں اور دوسری انگرہ مینیو خرد خبیث یا بدی کی قوت۔ گاتھا میں جہاں
کہیں انگرہ مینیو کا ذکر آتا ہے وہ اہورا مزدا کے مقابل نہیں بلکہ سپنتہ مینیو کے مقابل۔ چنانچہ یسنا ی ۴۵ قطعہ ۲ میں
مذکور ہے:

"اب میں ان دو گوہروں (مظاہر) کے متعلق کہنا چاہتا ہوں جو آغاز زندگی سے موجود تھے۔ ان میں سے گوہر پاک (یعنی خرد مقدس) نے گوہر خبیث (انگرہ مینیو) سے کہا کہ ہمارے خیالات و نظریات، خرد و آرزو، گفتار و کردار، دل اور روح باہم یگانہ و یکساں نہیں۔"

اسی طرح اہورامزدا کو اگرچہ بعد میں سپنتہ مینیو کے ساتھ ایک ہستی سمجھ لیا گیا مگر یسنا کے باب ۱۹ میں اہورامزدا کہتا ہے "ان دونوں گوہروں میں سے گوہر نیک نے تمام پاکباز افراد سے کہا......" اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اہورامزدا ان دونوں قوتوں سے علیحدہ اور ماوراء ہے۔ اسی طرح یسنا ۴۵، ۹ میں مذکور ہے کہ اہورامزدا نے انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے خیر و شر، بھلائی اور بُرائی دونوں کو تخلیق کیا۔ ایک دوسری جگہ یسنا ۳۳ قطعہ ۱۲ میں زرتشت اہورامزدا سے رحمت و بخشش کی طلب سپنتہ مینو اور اس کے دیگر مظاہر کے واسطے سے کرتا ہے۔ کہتا ہے۔ "اے اہورامزدا! اپنے آپ کو مجھے دکھا، آرمئتی کے طفیل مجھے توانائی بخش، سپنتہ مینیو کے واسطے مجھے طاقت دے، اشا کے توسط سے مجھ کو نیک پاداش سے بہرہ مند کر، وہومنہ کی طفیل مجھے توانائی دے۔"

اس نیک و بد کی مسلسل آویزش سے انسان کی تمام زندگی کا نقشہ مرتب ہوتا ہے۔ انسان کا مقصدِ حیات کیا ہے؟ دنیا کے مختلف اخلاقی نظام اس مسئلے کو مختلف شکلوں میں پیش کرتے ہیں۔ پہلا نظام تو وہ ہے جو بدی اور شر کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا۔ اس نظریے کی رُو سے انسانی زندگی کا مقصد خوشی اور راحت حاصل کرنا ہے اور اس کا بہترین نمایندہ اپیکیورس تھا۔ یہ خوشی اور راحت جسمانی ہو یا روحانی بہرحال اس کا اقتضا یہ ہے کہ ہر وہ چیز یا ذریعہ جس سے انسان زندگی کے غموں کو فراموش کر سکے اور زیادہ سے زیادہ لذت پا سکے اختیار کئے جانے کے قابل ہے۔ تمام مادیت پرست اور وہ جو اگرچہ کسی مذہب کے پیرو ہوں لیکن جن کی نظر محض مادی اور خارجی مفادات تک محدود ہو سبھی اسی نظریۂ حیات کے قائل ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی بس یہی چند روزہ زندگی ہے اس لئے سب سے بہترین استعمال جو اس کا کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ جتنا ہو سکے اس کی لذتوں سے بہرہ اندوز ہوا جائے ؎

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

لیکن ایسے فلسفۂ حیات پر جو ماضی و مستقبل سے بے پروا ہو کر صرف عیش امروز تک انسانی زندگی کو محدود کر دے کوئی صحت مند معاشرہ یا تمدن کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ راحت و خوشی کے دلدادہ انسان ہر حالت میں اس زندگی سے اکتا کر آخر کار خودکشی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی اور کائنات کی تخلیق میں کوئی معنویت نہیں ہوتی اور ہر طرف انہیں خلا ہی خلا نظر آتا ہے اور اس کا نتیجہ خالص قنوطیت میں تبدیل ہو کر رہ جاتا ہے۔

دوسری قسم کا نظامِ اخلاق شر اور بدی کے وجود کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن انسانوں کو مشورہ یہ دیتا ہے کہ اس سے فرار اختیار کیا جائے۔ تقریباً سبھی مذاہب میں روح اور بدن کی موجودہ یکجائی میں روح کو ایک اعلیٰ منصب اور

بدن کو نچلے درجہ کا منصب دیا جاتا ہے۔ بیّن اختلافات کے باوجود یہ تصوّر سب میں مشترک ہے کہ تخلیقی قوتوں کا سرچشمہ روح ہے اور جسم محض ان قوتوں کے اظہار کا ذریعہ۔ اس لئے جسمانی خواہشات پر قابو پانا اور ان کو اعلیٰ مقاصد کے تحت رکھنا ہر مذہب کی تعلیم کا جزو رہا ہے۔ لیکن بعض مذہبوں نے جسم اور مادہ کے متعلق ایک مبالغہ آمیز نقطۂ نگاہ اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ جسم فطری طور پر بدی کا سرچشمہ ہے جو روح کی پاکیزگی کو آلودہ کر رہا ہے اس لئے ایسے ذرائع اختیار کئے جانے چاہئیں کہ یہ دشمنی ختم ہو جائے۔ جب تک انسان زندہ ہے یہ ممکن نہیں تاہم کوشش کرنی چاہئے کہ انسانی روح جتنی جلدی بھی اس قید خانے سے نجات حاصل کر سکے بہتر ہے۔ اسی نظریہ کو صوفیا کے اس قول میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ موتوا قبل ان تموتوا یعنی مرنے سے پہلے مر جاؤ۔ مادے اور جسم کی اس فطری بدی کا اظہار ہندوستان کے اکثر نظام ہائے فکر میں ملتا ہے جس کا بہترین مظہر بدھ مت ہے۔ سینٹ پال نے کہا تھا کہ گناہ کا بدلہ موت ہے لیکن بدھ مت اور ہندوستان کے اکثر فلسفیوں کا خیال ہے کہ گناہ کا بدلہ زندگی ہے۔ گناہ کرنے سے انسان کو موت نہیں آتی بلکہ ایک نہ ختم ہونے والے آواگون کے چکّر میں مبتلا ہو کر بار بار اس دنیا میں پیدا ہوتا رہتا ہے۔ یہ چکّر صرف اسی حالت میں ختم ہو سکتا ہے جب وہ نیکی کی زندگی بسر کرنا شروع کر دے اور اس نیکی کا نتیجہ موت ہوگا اور اس طرح وہ اس زندگی کی مصیبتوں سے نجات حاصل کر سکے گا۔

اس مکتب فکر کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ یہ دنیا دکھوں اور پریشانیوں کا گھر ہے اور یہ پریشانیاں انسان کی فطری خواہشات اور تمناؤں کا نتیجہ ہیں ہم ہر وقت کسی نہ کسی ایک نہ ایک خواہش میں مبتلا رہتے ہیں۔
کبھی دولت کی خواہش، کبھی شہرت کی، کبھی کھانے کی، کبھی سیر و سیاحت کی، غرض ہماری زندگی کا کوئی لمحہ بھی اس جذبہ سے خالی نہیں اور اسی لئے ہم کو وہ سکون اور اطمینان کبھی نصیب نہیں ہو سکتا جس کی تمنّا ہمارے نہاں خانۂ دل میں چھپی رہتی ہے۔ شوپن ہار اسی نظریہ کا حامی تھا۔ اس کے نزدیک بنیادی چیز ارادہ ہے جو ہر انسان کو ہر وقت تگ و دو میں مبتلا رکھتا ہے اور ایک ثانیہ کے لئے اس کو چین و سکون سے رہنے نہیں دیتا۔ ارادی قوت سے مختلف قسم کے اعمال سرزد ہوتے رہتے ہیں اور انہی اعمال کے تانے بانے سے ہماری آرزوئیں اور خواہشات پیدا ہوتی ہیں اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ انسان کی تمام مصیبتوں اور پریشانیوں کا موجب ہے۔ اسی طرح یونان میں کلبی مدرسۂ فکر نے اسی قسم کے خیالات پیش کئے۔ ان کے نزدیک انسانی خواہشات کی تسکین سے خوشی پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی خواہش پوری نہ ہو تو اس سے دُکھ کا پیدا ہونا یقینی ہے۔ خواہش کا تمتع گویا خارجی ماحول پر انحصار ہے اور خارجی ماحول پر قابو پانا یا اسے اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالنا ایک ناممکن امر ہے اس لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنی خواہشات پر قابو پائے۔ سقراط کا قول تھا کہ نیکی خوشی کا بہترین ذریعہ ہے لیکن کلبیوں کے نزدیک نیکی کا مفہوم صرف خواہشات سے مکمل آزادی ہے۔ اس کے برعکس سیرینیک (Cyrenaic) مکتب فکر کے مطابق خوشی کا دارومدار

خواہشات سے آزادی نہیں بلکہ خواہشات کی تکمیل پر ہے البتہ اُنہوں نے اس چیز پر زور دیا کہ ہر انسان کو چاہیئے کہ اعلیٰ اور ادنٰے خواہشات میں تفریق اور تمیز کرے اور صرف پہلی قسم کی خواہشات کی تسکین کا خیال رکھے۔ لیکن عوام کے لئے اس طرح کی تمیز ناممکن تھی اور بلند رُتبہ انسان بھی اکثر دفعہ اس تمیز کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ چنانچہ ان کی تعلیم کا نتیجہ بھی وہی قنوطیت تھا کہ پیدا ہونے سے نہ پیدا ہونا بہتر ہے اور اگر بدقسمتی سے کوئی پیدا ہو جائے تو اس کے لئے بہتر ہے کہ وہ مرنے سے پہلے اپنے آپ کو ختم کر ڈالے۔

ایسے انسانوں کے لئے معاشرہ اور اس کے مختلف مطالبات بالکل بےمعنی رہ جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی صرف انفرادی ہے جس میں ہر آدمی کے لئے صرف اپنی نجات کا سوال ہے۔ اگر معاشرہ میں خرابیاں موجود ہیں اور دوسرے بے شمار انسان ہر قسم کے مظالم اور مفاسد کا شکار ہو رہے ہیں تو ان کے لئے یہ سب لغویات ہیں۔ ایسے خارجی مسائل کی طرف توجہ دینا مقصدِ حیات کے خلاف ہوگا۔ معاشرتی اصلاح، خیر و بھلائی کے کام، عوام کی فلاح و بہبود، تعلیم و تعلم کی کوششیں سبھی نیکی کی نہیں بلکہ بدی اور الجھنوں کو بڑھانے والے اعمال ہیں۔ بہترین راستہ اگر ہے تو صرف ترکِ دنیا اور قطعِ علائق۔ دولت کمانے سے بہتر ہے کہ دوسروں سے مانگ کر پیٹ کے مطالبات کو پورا کیا جائے۔ شادی کر کے اپنے آپ کو دنیاوی معاملات میں اُلجھانے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ خالص تجرد کی زندگی بسر کی جائے۔ صاف ستھرے رہنے اور اچھے پاکیزہ کپڑے پہننے کی بجائے بدن کو گندا رکھنا اور پھٹے پُرانے کپڑوں سے گزارا کر لینا نفس پر قابو پانے کے لئے بہترین لائحہ عمل ہوگا۔

اس رہبانی نظریہ کے حاملین کی نگاہ میں مقصدِ زندگی یہ ہے کہ انسان ان تمام علائق اور پریشانیوں سے بالا ہو کر صرف خدا سے تعلق پیدا کرے اور اس مقصد کے لئے ہر قسم کی جسمانی ریاضتیں کی جائیں تاکہ صحیح علم اور صحیح طاقت حاصل ہو سکے۔ ان کے خیال میں عمل کی بجائے بےعملی یا صرف علمی کاوش کافی ہے اور جس شخص کو حقیقت کا مشاہدہ ہو جائے اس کی نجات یقینی ہے۔ دنیا کے مختلف حصوں میں اس قسم کے انسانوں کی تعداد بےشمار ہے جنہوں نے مختلف زمانوں میں اس طریقہ پر عمل کر کے اپنے مقصد کو حاصل کیا۔ لیکن سوال یہ ہے کیا ان کی یہ تمام کوششیں انسانی معاشرے کے کسی کام آسکیں؟ کیا ان کے اس فعل سے بدی اور شر کی قوتوں میں کوئی کمی واقع ہو سکی؟ کیا ظلم و فساد، ناانصافی اور ناجائز استحصال کے خلاف کوئی کامیاب جہاد ظاہر ہوا؟ درحقیقت یہ طریقہ کار سوائے انفرادی نجات کے اور کوئی فائدہ دوسرے انسانوں کو مہیا نہ کر سکا اور اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس نقطۂ نگاہ کا مرکزی محور خود غرضی کے سوائے اور کچھ نہ تھا۔ جب چاروں طرف بدی کا چلن موجود ہو اور ایک شخص جو اپنے نفس کو بچانے کے لئے گوشۂ عافیت تلاش کرے تو اس سے زیادہ انسانیت کا دشمن کون ہو سکتا ہے۔

یہ اسی غلط تصور کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں میں بھی اس شخص کو زیادہ عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو دنیاوی تعلقات کو ترک کر کے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ کنجِ عزلت میں گزار دے اور تسبیح و سجادہ کے مشاغل میں منہمک رہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص عملی زندگی میں نیکی اور بھلائی کے کاموں میں مشغول ہو، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرائض کو پوری تندہی سے

ادا کرتا ہو لیکن اس کی زندگی میں داخلیت خالص موجود نہ ہو تو وہ تقوے کے معیار پر پورا نہیں اترتا، وہ لوگوں کی نگاہ میں "خدا رسیدہ" نہیں کہلا سکتا۔

قرآن کی نگاہ میں جو شخص ان تعلقات کو جس کی تحریم خود خدا نے قائم کی توڑتا ہے وہ فسق کا مجرم ہے:

ومایضل بہ الا الفاسقین، الذین ینقضون عھد اللہ من بعد میثاقہ ویقطعون ما امر اللہ بہ ان یوصل ویفسدون فی الارض اولئک ھم الخاسرون۔ (۲:۲۷)

خدا گمراہی میں انہی کو مبتلا کرتا ہے جو فاسق ہیں جو اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ لینے کے بعد توڑ دیتے ہیں اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں، حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں۔

اسلام کی نگاہ میں زندگی کا مقصد محض انفرادی پوجا پاٹ یا مراقبہ و مشاہدہ نہیں بلکہ جہاد فی سبیل اللہ ہے جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ انسان اس زندگی میں ہر ممکن طریقے سے معروف کو عام کرنے اور منکر کو مٹانے میں کوشش کرے، خیر کو ترقی دینے اور مستحکم کرنے اور شر کا استیصال کرنے میں ہاتھ بٹائے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ جو انفرادی نیکی میں بڑھ چڑھ کر ہوں لیکن نیکی اور بدی کی اس جنگ و کشمکش میں سست اور بے پرواہ ہوں تو ان کے تمام اعمال ضائع سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ غزوۂ تبوک میں تین مسلمان اپنی سستی کے باعث شامل نہ ہو سکے۔ واپسی پر مسلمانوں نے ان کے ساتھ ۵۰ دن تک مکمل مقاطعہ جاری رکھا اور یہ صرف اس لئے کہ خیر و شر کی جنگ میں حصہ نہ لینا گویا دین سے انحراف ہے۔ اسی طرح ایک دو جگہ اس خیال کا بھی اعادہ کیا گیا ہے کہ جنت صرف ان لوگوں کا حق ہے جو اس زندگی میں اس کشمکش خیر و شر میں پورے طور پر شامل ہوئے۔

ام حسبتم ان تدخلوا الجنۃ ولما یعلم اللہ الذین جاھدوا منکم ویعلم الصابرین۔ (۳:۱۴۲)

کیا تم نے سمجھ رکھا ہے کہ یونہی جنت میں چلے جاؤ گے حالانکہ ابھی اللہ نے یہ تو دیکھا ہی نہیں کہ تم میں کون وہ لوگ ہیں جو اس کی راہ میں جہاد کرتے ہیں اور اس کی خاطر صبر کرنے والے ہیں؛

ام حسبتم ان تترکوا ولما یعلم اللہ الذین جاھدوا منکم ولم یتخذوا من دون اللہ ولا رسولہ ولا المومنین ولیجۃ۔

کیا تم گمان کرتے ہو کہ تم چھوڑ دئے جاؤ گے حالانکہ اللہ نے ابھی نہیں جانا کہ تم میں سے کون لوگ اس خیر و شر کی جنگ میں حصہ لیتے ہیں؛ وہ لوگ ہیں جو خدا، رسول اور ان لوگوں کا ساتھ دیتے ہیں جو اس کش میں خیر کو قائم کرنے کے لئے جد و جہد کر رہے ہیں۔

ایک حدیث

فرقہ بندی

طبرانی نے صغیر میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی زبانی حضور اکرمؐ کا ایک ارشادِ گرامی یوں روایت کیا ہے:

یا عائشہ! "ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعاً ھم اصحاب البدع والاھواء لیس لھم توبۃ انا منھم بریٔ وھم منی بُرآء

اے عائشہ! جو لوگ دینی فرقے پیدا کرتے ہیں اور مختلف ٹولیوں میں بٹ جاتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جو بدعتی ہیں اور اپنی خواہشوں کے بندے ہیں۔ ان کی تو توبہ بھی کچھ نہیں، میںؐ ان سے اور وہ مجھ سے بری ہیں۔ (ریاض السنہ صفحہ ۳۳)

یہ حدیث بڑی بنیادی اہمیت کی حامل ہے اور روحِ قرآنی کے عین مطابق ہے بلکہ ایک قرآنی آیت ہی کی تفسیر ہے یعنی سورۂ انعام کی ایک آیت کی تفسیر میں یہ الفاظ فرمائے گئے ہیں اور احادیث کی کتاب التفسیر میں اس کا ذکر ہے۔ اسے سمجھنے کے لئے چند اہم نکات کو پہلے سمجھنا ہوگا۔

قرآن پاک میں ہے:-

ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعاً لست منھم فی شیٔ۔

جن لوگوں نے دینی تفریق کی اور گروہ گروہ ہوگئے ان سے اے رسول تمہارا کچھ واسطہ نہیں۔

دوسری جگہ ارشادِ قرآنی ہے:

ولا تکونوا من المشرکین الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعًا۔

اے مسلمانو! تم ان مشرکوں کی طرح نہ ہوجانا جنہوں نے دینی تفریق پیدا کرلی اور گروہ گروہ ہوگئے۔

پہلی آیت میں دینی فرقے بندیاں پیدا کرکے گروہوں میں بٹ جانے والوں کو رسولؐ سے بے تعلق بتایا گیا ہے اور یہی مضمون ہے جسے زیر بحث حدیث میں یوں ادا فرمایا گیا ہے کہ: انا منھم بریٔ وھم منی براء۔ یعنی میں ان سے اور وہ مجھ سے بری و بے تعلق ہیں۔ ظاہر ہے کہ رسول سے بری ہونے کے بعد ایک دعویدارِ اسلام کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے۔ دوسری آیت میں تو اس سے بھی زیادہ درشت انداز اختیار کیا گیا ہے۔ یعنی دینی فرقے بندی پیدا کرکے گروہوں میں بٹ جانے والوں کو مشرکوں کی صف میں شمار کیا گیا ہے اور یہ بالکل صحیح ہے۔ اس لئے کہ موحد وہ ہوتا ہے جو وحدتِ ربانی کا

قائل ہو اور اس وحدتِ ربانی کا لازمی عملی نتیجہ وحدتِ انسانی ہونا چاہیئے۔ لہٰذا انسانوں کے ٹکڑے کرنے والے ایسے ہی ہیں جیسے خدائی کے ٹکڑے کرکے بہت سے چھوٹے بڑے خدا بنانے والے مشرک۔ دیکھیئے زیرِ نظر حدیث میں بھی یہی بات فرمائی گئی ہے کہ: ھم اھل البدع والاھواء یعنی یہ وہ لوگ ہیں جو بدعتی اور بندۂ ہوا ہیں۔ اپنی خواہشوں کے بندے بھی مشرک ہی ہوتے ہیں، جن کے متعلق قرآن پاک یوں فرماتا ہے کہ:

افرأیت من اتخذ الٰھہ ھوٰہ؟

کیا تم نے اسے بھی دیکھا ہے جس نے اپنی خواہش کو اپنا اِلٰہ بنا رکھا ہے؟

مطلب یہ ہے کہ جس طرح احکام خداوندی کی اطاعت کے مقابلے میں دوسروں کی اطاعتِ حکم کرنے والا مشرک ہوتا ہے اسی طرح وہ بھی مشرک ہے جو حکمِ الٰہی کے مقابلے میں اپنی خواہشوں کی پیروی کرے۔ کیونکہ غیر اللہ میں صرف دوسرے ہی نہیں خود انسان کی اپنی ذات بھی ہے۔

اپنی خواہش کی بندگی سے پہلے "بدعت" کا ذکر ہے۔ (ھم اھل البدع والاھواء) بدعت یوں تو ہر اس نئی چیز کو کہتے ہیں جو پہلے نہ ہو۔ لیکن ہر بدعت اور ہر نئی بات اس وعید میں داخل نہیں۔ بعض لوگ ہر اس چیز اور ہر اس کام کو بدعت بتاتے ہیں جو حضور اکرم ؐ کے زمانے میں نہ ہوئی ہو۔ لیکن اس غلط تعریف میں نہ فقط دنیا کے تمام نئے ایجادات آجائیں گے۔ بلکہ بدعت کی یہ غلط تعریف کرنے والے بھی خود اسی تعریف کے پیٹ میں آجائیں گے کیونکہ وہ خود بھی حضورؐ کے زمانے میں موجود نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین و فقہاء کو بدعت کی دو قسمیں کرنی پڑی ہیں۔ بدعتِ سیئہ اور بدعتِ حسنہ۔ اور بدعتِ حسنہ کو تو "سنت" بھی قرار دیا گیا ہے چنانچہ امام عبدالغنی نابلسی لکھتے ہیں کہ:

ان البدعۃ الحسنۃ الموافقۃ لمقصود الشرع تسمی سنۃ

جو بدعتِ حسنہ مقصودِ شرع کے مطابق ہو اس کا نام بھی سنت ہی ہے

پس معلوم ہوا کہ ہر نیا کام اور ہر نئی چیز بدعت یعنی بدعتِ سیئہ نہیں۔ جس بدعت پر وعید آئی ہے وہ وہی بدعت ہے جو اپنی خواہشوں کی بندگی میں ہو اور دینی تفریق پیدا کرے۔ یہی بات ایک دوسری حدیث میں یوں فرمائی گئی ہے کہ:

من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو ردٌّ۔

جو شخص ہمارے اس امر (دین) میں ایسی نئی بات نکالے جو دراصل اس میں نہیں تو وہ مسترد کردینے کے قابل ہے

غرض جب تک "دینی احداث" نہ ہو کوئی چیز بدعت نہیں ہوسکتی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ دینی تفریق، دینی فرقے بندیوں اور دینی گروہ بندیوں سے بڑھ کر کوئی دینی احداث نہیں ہوسکتا۔ پس اہل البدع ہوں یا اھل الاھواء دونوں ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں جو بالکل درست اور عین منشائے قرآنی کے مطابق ہیں۔

دینی تفرق کا مطلب۔ اب ایک بڑا اہم اور قابلِ غور مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ "دینی تفرق" کا مطلب کیا ہے؟
کیا دینی وحدت کا مطلب ایک ایسی آمریتِ مطلقہ کا قیام ہے جس میں تمام آزادیٔ رائے کو کچل دیا جائے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آراء و خیالات کا فطری تنوع ختم کر دیا جائے؟ کیا ان ائمہ مجتہدین کو دینی تفرق کا مرتکب قرار دیا جائے جنہوں نے ساری زندگی دینی مسائل کو حل کرنے میں صَرف کرتے ہوئے مختلف مدارسِ خیال قائم کئے؟ کیا صحابہ کرام کی رائیں بہت سے دینی مسائل میں باہم مختلف نہ تھیں؟ کیا وہ تمام اساطین اسلام اور بزرگانِ کرام جنہوں نے اپنے آپ کو حنفی، شافعی، مالکی یا حنبلی کہا یا کسی اور مدرسۂ خیال سے منسوب کرتے رہے دینی تفرق یا شرک کے مرتکب ہوتے رہے؟ —— ہم کبھی بھی ان سوالات کا جواب اثبات میں دینے کی جسارت نہیں کر سکتے اور جو شخص ایسی جرأت کرے اسے پہلے اپنے ایمان و اسلام کی خبر لینی چاہئے۔

ہم جہاں تک غور کر سکے ہیں دینی تفرق کا مطلب یہ ہے کہ انسان کسی دینی گروہ سے چپکنے میں ایسی عصبیت جاہلیہ رکھے کہ بلا غور و فکر اس کی ہر بھلی بُری بات کی تائید کئے چلا جائے۔ اور دوسرے گروہ کی ہر بُری بھلی چیز کی اندھا دھند مخالفت و تردید کئے جائے۔ (من بعد ما جاءهم البيّنٰت) اسی عصبیت کو قرآن "حمية الجاهلية" کہتا ہے۔ یہ حمیت جاہلیت وطنی، نسلی، لونی، لسانی اور پیشائی بنیاد پر جب مذموم ہے تو "مذہبی" بنیاد پر کیونکر قابلِ ستائش ہو سکتی ہے؟ یہ سب کی سب "قبیلوی عصبیتوں" کی قسمیں ہیں جس کی جڑیں نفسِ انسانی کی انتہائی گہرائیوں میں گڑی ہوتی ہیں اور نسلیں کی نسلیں ختم ہونے کے بعد بھی نہیں نکلتیں۔ اسلام تمام قسم کی جاہلی عصبیتوں اور حمیتوں سے باہر لاکر انسان کو ایسے مقام پر کھڑا کرنا چاہتا ہے جہاں حمایت و مخالفت کا معیار ترک و اختیار کی کسوٹی اور ردّ و قبول کا مقیاس صرف نیکی و بدی ہو تیز ليهلك من هلك عن بينة ويحيىٰ من حيّ عن بينة۔ حیات و ہلاکت دونو عقل و برہان اور دلیل و بینات کی بنیاد پر ہو۔ پس بینات سے صَرفِ نظر کر کے محض گروہی عصبیت کی بنیاد پر کسی مدرسۂ خیال کی کلّی تائید کئے جانا فرقہ بندی ہے اور یہ اسلام کی کسی جہت سے بھی قابلِ تعریف نہیں۔ وحدتِ انسانی تو ایک طرف رہی اس سے تو وحدتِ ملّی اور وحدتِ قومی بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ کسی فرقے کے متعلق یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ وہ سر سے پاؤں تک صحیح ہے اور یہ ادعا بھی صحیح نہیں کہ وہ الف سے یٰ تک غلط ہے۔

وحدتِ انسانی تو محل نصب العین ہے لیکن اس سے پہلے ایک ضروری قدم "وحدتِ ملّی" اور پھر وحدتِ قومی ہے۔ وحدتِ ملّی کے لئے "وحدتِ شریعت" بھی ویسی ہی ضروری ہے۔ یعنی ایک اسلامی مملکت محض دستورِ اسلامی کے خوش آیند الفاظ سے اسلامی مملکت نہیں بن جاتی۔ اگر اسے علیٰ منہاجِ نبوّت کوئی اسلامی مملکت بننا ہے تو اس کے لئے وحدتِ شریعت بھی لازمی ہے۔ یعنی پورے ملک کی شریعت یا قانون ایک ہو۔ ایک ملک میں دس شریعتیں یعنی دس قانون کسی عقلمند کی سمجھ میں نہیں آسکتا۔ قانون بہر حال ایک ہی ہوگا۔ جو ہر فرد پر، ہر املّی وادتے پر

اور ہر فرقے پر یکساں لاگو ہوگا۔

آگے چلنے سے پہلے یہاں ایک ضروری بات سنتے جائیے جیسے ہم کئی موقعوں پر پہلے بھی لکھ چکے ہیں۔ فقہ کی جتنی کتابیں — خواہ کسی فرقے کی فقہ کی ہوں — وہ سب ہمارے لئے خام مواد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شریعت کا "پختہ مال" ان ہی سے تیار ہوگا۔ وہ یوں کہ اربابِ حل و عقد اپنے عصری تقاضوں کے مطابق ان میں سے جتنے حصے کو باقی رکھنا ضروری سمجھیں گے اسے علی حالہٖ باقی رکھیں گے۔ جس حصے میں ترمیم لازمی تصور کریں گے اس میں ترمیم کریں گے اور جن نئی دفعات کے اضافے کی ضرورت محسوس کرینگے ان کا اضافہ کریں گے۔ اور پھر پوری بحث و تمحیص کے بعد جب وہ قوانین کو نافذ کر دینگے تو وہی اس مملکت کی (اپنے دَور کی) شریعت ہوگی۔ یہی شریعت ہر اعلیٰ و ادنیٰ اور ہر فرقے کے ہر فرد پر یکساں لاگو ہوگی۔ اس وقت اس نافذ شدہ شریعت کے خلاف جو فرقہ بھی الگ اپنی شریعت چلانے کی کوشش کرے گا وہ "تفریقِ دین" کا مرتکب ہوگا۔ ورنہ پھر ہر فرقہ یہی کچھ کرنے کا حق دار ہوگا اور وحدتِ شریعت اور اس کے ساتھ وحدتِ ملّی پارہ پارہ ہو جائے گی۔

آج کل عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ اسلامی فرقوں کے "پرسنل لا" (شخصی قانون) کی محافظت کا تقاضا یہ ہے کہ تمام فرقوں کی فقہ یا شریعت کو آزادی ہونی چاہیئے۔ لیکن یہ کوئی سمجھ میں آنے والی منطق نہیں۔ فیما بین المسلمین "پرسنل لا" کا کوئی شرعی و دینی وجود نہیں۔ یہ محض انگریزوں کی پیدا کردہ ایک لغویت کی یادگار ہے۔ رسولِ اکرمؐ اور خلفائے راشدین کے دَور میں صرف ایک شریعت تھی۔ دس قانون نہ تھے جن میں دس فرقوں کو آزادی کی ضمانت دی گئی ہو۔ یہ وحدتِ ملّی کے سراسر منافی ہے۔ صرف غیر مسلموں کو یہ رعایت دی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے مذہبی (یعنی دھرمی) مناسک کو محفوظ رکھیں لیکن ملکی قوانین ان کے بھی وہی ہونگے جو سب کے ہونگے۔ اس لحاظ سے یہ وحدت ایک قومی و ملکی وحدت ہوگی۔ مسلمان فرقوں کو صرف اسی قدر رعایت دی جا سکتی ہے جس سے اجتماعی و ملّی وحدت کو نقصان نہ پہونچے۔ اس قسم کی لچک بعض قوانین میں موجود ہے اور یہ وحدتِ شریعت کے خلاف نہیں۔ شریعت میں وحدت کے ساتھ کسی حد تک تنوع بھی موجود ہے۔ لیکن صرف وہی تنوع جو وحدتِ ملّی سے ٹکراؤ نہ پیدا کرے۔ خلاصۂ گفتگو یہ ہے کہ اگر کسی فرقے کی کلی تائید ہو اور وہ بھی اندھا دھند حمایت و عصبیتِ جاہلیہ کی بنا پر ہو اور شریعت بن جانے کے بعد اپنی فرقی شریعت چلائی جائے تو اسی کا نام "تفریقِ دین" ہوگا۔ جو رسول سے بے تعلق کر کے مشرکوں کی صف میں لے جاتی ہے۔ اور یہی مضمون زیرِ نظر حدیثِ نبویؐ کا ہے۔

غیر مقبول توبہ: "تفریقِ دین" کی مندرجۂ بالا تشریح کے بعد ایک چیز زیرِ نظر حدیث میں اور بھی قابلِ غور ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ: لیس لھم توبۃ۔ ایسے تفریقِ دین پیدا کرنے والوں کی توبہ بھی کچھ نہیں۔ اس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں مثلاً: ایسے تفریقِ دین پیدا کرنے والوں کو توبہ کی توفیق ہی نہیں ہوتی۔ یعنی بہت کم توفیق ہوتی ہے اس لئے کہ اس

معصیت کی بُنیاد وہی حمیت جاہلیہ اور عصبیت گروہی ہوتی ہے جس کی جڑیں بڑی مضبوط اور گہری ہوتی ہیں اور چونکہ یہ بھی ایک شرک ہے اس لئے شرک کی طرح بڑی دیر پا ہوتی ہیں۔

دوسرے معنی یہ ہوسکتے ہیں اور ہمارے نزدیک یہی زیادہ صحیح ہیں کہ ایسے لوگوں کی کوئی توبہ — جو چھوٹے چھوٹے گناہوں پر کی جائے — قبول نہیں ہوتی جب تک اس عظیم ترین معصیت سے توبہ نہ کر لی جائے۔ یہ مضمون قرآن پاک کے اس مضمون کے عین مطابق ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ:

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر مادون ذٰلک لمن یشاء۔

اللہ اس بات کی تو مغفرت نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے۔ البتہ اس سے کمتر درجے کی معصیت کی جس کے لئے چاہے مغفرت فرما دیتا ہے۔

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ شرک ہوتے ہوئے اللہ تعالیٰ کسی چھوٹے بڑے گناہ کی مغفرت نہیں فرماتا۔ ہاں اگر اس بڑی اور مرکزی معصیتِ شرک سے تائب ہو جائے تو دوسرے کمتر درجے کے گناہوں کی مغفرت فرما دیتا ہے اگر وہ چاہے۔ اللہ تعالیٰ کس کے لئے چاہتا ہے اسے اس نے جابجا خود بتا دیا ہے۔ اس کی تفصیل اس وقت میرے موضوع سے خارج ہے۔

کہنا یہ ہے کہ دینی تفرق اور فرقے بندی چونکہ از روئے قرآن شرک ہے اس لئے توبہ کے تمام احکام اس معصیتِ کبرٰے پر اسی طرح لاگو ہوتے ہیں جس طرح آیتِ مذکورہ کے مطابق شرک پر منطبق ہوتے ہیں۔ لہٰذا لیس لھم توبۃ کا فرمانِ نبوی عین قرآن کی ترجمانی ہے۔ یعنی جب تک اس تفرقِ دین اور دینی فرقے بندیوں سے توبہ نہ کر لی جائے اس وقت تک دوسرے کمتر درجے کے معاصی سے توبہ کرتے رہنا بے معنی ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک تارک الصلوٰۃ شخص فرض نماز کے بر تو کوئی توبہ نہ کرے اور صرف نفل کے ترک پر "استغفر اللہ" کہتا رہے۔ یا ایک قزاق اپنی قزاقی سے تو تائب نہ ہو اور چرس پینے سے توبہ کرے۔ یا ایک بت پرست بت پرستی پر تو قائم رہے مگر جھٹکا کھانے سے احتیاط برتے۔ اس قسم کی توبہ گڑ کھاتے ہوئے گلگلے سے پرہیز کرنے سے کچھ بھی مختلف نہیں۔

تفرقِ دین کے متعلق ایک قرآنی تصریح۔ فرقے بندی اور ملی و قومی اختلافات کے متعلق ایک خاص قرآنی تصریح بھی بڑی قابلِ غور ہے۔ سیدنا موسیٰ جب کوہِ طور پر چلّہ گزارنے تشریف لے گئے تو پیچھے سامری نے بچھڑا تیار کیا اور بنی اسرائیل نے اس کی پرستش شروع کر دی۔ سیدنا ہارون ہزار منع کرتے رہے لیکن وہاں آپ کی کسی نے نہ سنی۔ جب حضرت موسیٰ واپس تشریف لائے تو یہ شرک دیکھ کر ان کا خون کھول گیا۔ حضرت ہارون کے بال پکڑ کر کھینچتے ہوئے فرمایا کہ:

مامنعک اذ رأیتھم ضلوا ان لا تتبعن۔

جب تم نے ان کو اس طرح گمراہ ہوتے دیکھا تو میری سخت گیر پالیسی کیوں نہ اختیار کی

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

آنے روپے

سلامک آئیڈ یالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰۰ ۰ ۱۰

نڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰۰ ۸ ۰

ی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی).. ۱۲ ۰

حمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) .. ۰۰ ۸ ۳

سلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۸ ۱

یمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۱۲ ۵

سلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰۰ ۰ ۸

اردو

قائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۱۲ ۰

سلام میں حریت، مساوات، اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۰۰ ۰ ۱

سلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۰۰ ۴ ۱

سلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۸ ۱

دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۸ ۱

سلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ) .. ۸ ۲

اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) .. ۰۰ ۰ ۱

اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۱۲ ۱

علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۰۰ ۰ ۲

مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) .. — ۰ ۲

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

کتاب			آنے	روپے
۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)		۰۰	۸	۵
۱۹- اصول فقہ اسلامی- حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)		۰۰	۸	۲
۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۰۰	۰	۳
۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی)	..	۰۰	۰	۶
۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) ,, ,,)	..	۰۰	۸	۶
۲۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) ,, رشید اختر ندوی)	..	۰۰	۱۲	۵
۲۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	..	۰۰	۸	۲
۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)		۰۰	۸	۵
۲۶- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۰۰	۸	۶
۲۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان) ..	..	۰۰	۰	[illegible]
۲۸- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	..	۰۰	۸	۳
۲۹- ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..		۰۰	۰	۸
۳۰- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	..	۰۰	۰	۶
۳۱- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب)	..	۰۰	۸	۳
۳۲- الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..		۰۰	۰	۵
۳۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی)	..	۰۰	۰	۹
۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل-بی-پی ایچ ڈی)		۰۰	۰	۳
۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	..	۰۰	۰	۵
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)		:	۰	۳
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)			۱۵	۰
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی)	..	۰۰	۰	۹
۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خاں صاحب) ..	..	۰۰	۱۲	۱۸
۴۰- مآثر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فریدآبادی)	..	۰۰	۰	۳
۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی)	..	۰۰	۰	۱
۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی ندوی)			[illegible]	۳
۴۳- ملفوظات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم-اے)		۰۰	[illegible]	۶

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور

ثقافت
مدیر
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور
پاکستان
۱۹۵۷
مارچ

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے

افکار غزالی
مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت سات روپے

اسلام اور موسیقی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت تین روپے چار آنے

اسلام اور رواداری
مصنفہ رئیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

مقام انسانیت
مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ

حیات محمد
مترجمہ ابو یحیٰ امام خاں

قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

مآثر لاہور
مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت تین روپے

طب العرب
مترجمہ علی احمد نیر واسطی

قیمت چھ روپے

بیدل
مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

ملفوظات رومی
مترجمہ عبدالرشید تبسم

قیمت چھ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مارچ سنہ ۱۹۵۷ء

★

جلد ۴ شمارہ ۳

★

سالانہ آٹھ روپے
فی پرچہ بارہ آنے

ادارۂ تحریر

★

ناشر:- ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

ابکی فلسفہ کانگرس ڈھاکہ کا اجلاس ہر طرح شاندار رہا۔ ڈاکٹر دیو اور ان کے محترم رفقاء اور تلامذہ نے جس گرم جوشی اور اخلاص سے مہمانوں کی خدمت کی اور جس فیاضی سے عشائیے اور عصرانے ترتیب دئے، اس کے لئے ہم سب ان کے بدرجہ غایت ممنون ہیں۔ مضامین اور مقالوں کا معیار بھی اس دفعہ اونچا رہا۔ اور یہ دیکھ کر تو دلی مسرت ہوئی کہ ہمارے ہاں کے نوجوان اہلِ علم میں فلسفہ کا گہرا ذوق پیدا ہو رہا ہے۔ اور حکمت و دانش سے ان کا لگاؤ اس درجہ ترقی پذیر ہے، کہ درس و تدریس کی ذمہ داریوں کے باوجود فکر و مطالعہ کے لئے یہ کچھ فرصتیں تلاش کر لینے میں کامیاب ہو ہی جاتے ہیں۔ فکر کی یہ بیداری اور فلسفہ ایسے خشک مضمون کے ساتھ یہ شغف نہایت مبارک ہے۔ کیونکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ استحصال اور تن آسانی کے اس دَور میں بھی کچھ لوگ ایسے ہیں جو علم و فن کی مشعلوں کو فروزاں رکھنے میں مصروف ہیں۔ اور جو نہیں چاہتے کہ ان کا ملک کم از کم فکری حد تک افلاس و جہل کی چیرہ دستیوں کا شکار رہے۔ کانگرس کی اس کامرانی کے پہلو بہ پہلو اس خلا کو بھی محسوس کیا گیا جو خلیفہ صاحب اور قاضی اسلم صاحب کے شریک نہ ہونے سے اُبھر آیا تھا۔

یوں تو اکثر مقالے قابلِ قدر تھے مگر بروہی صاحب کا خطبہ صدارت خصوصیت سے پسند کیا گیا۔ اور لوگوں کو پہلی مرتبہ معلوم ہوا، کہ ایک کامیاب ایڈووکیٹ اور ہمارا سابق وزیر قانون نہ صرف اصطلاحی معنوں میں فلسفی اور حکیم ہے بلکہ زندگی کے بارے میں اپنے مخصوص نظریات بھی رکھتا ہے۔ جن میں پختگی، مطالعہ اور گہرائی سبھی کچھ ہے۔ سب سے بڑی بات جو ان کے خطبہ کا مایہ الامتیاز تھی وہ یہ تھی کہ انہوں نے جو کچھ بھی کہا رسماً نہیں کہا۔ اور محض صدر ہونے کی حیثیت سے نہیں کہا۔ بلکہ ایک داعی ایک مبلغ اور مشنری کی حیثیت سے کہا۔ اس میں فلسفہ کی بلند پروازی اور حکمت کی استواریاں بھی تھیں۔ اور دل اور روح کی صدائے بازگشت اور قلب و باطن کی خوابیدہ پکار بھی!

ان کے گرانمایہ خطبۂ صدارت کا محوری نقطہ یہ تھا کہ تہذیب انسانی اس وقت تک استحکام حاصل نہیں کر سکتی اور اس وقت تک اس کا سرسبز و شاداب ہونا ممکن نہیں جب تک کہ اس کی بنیادیں روح پر مبنی نہ ہوں۔ اور جب تک کہ علم و فکر کے قافلے اس اقلیم نہانی کی وسعتوں کا جائزہ نہ لیں۔ ان کی رائے میں انسانی نفسی

اپنے اندر ایسی حیرت انگیز صلاحیتیں رکھتا ہے کہ اگر ان کو مناسب جلا دی جائے، اور چمکانے اور سنوارنے کی سائنٹیفک جد و جہد جاری رکھی جائے۔ تو حقائق اشیاء کی گرہیں خود بخود کھلنا شروع ہو جائیں گی۔ اور انسان زندگی کے اونچے اور لطیف تر تقاضوں کا براہِ راست اور قریب سے مشاہدہ کر سکے گا۔ ان کا نقطۂ نگاہ اس ضمن میں یہ ہے۔ کہ جب تک انسان خارج کے سیمیا و سحر سے چھٹکارا حاصل کر کے باطن کی غواصی نہیں کرتا شعور کی عمیق ترین تہوں میں نہیں پیرتا۔ اور عالمِ روح و معنی میں دوسرا جنم نہیں لیتا۔ اس وقت تک کسی بھی پائدار اور محفوظ تہذیب و ثقافت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ فلسفے سے ان کی یہ بجا توقع ہے کہ اگر اس کی نقطہ آفرینیوں کا موجودہ رخ موڑ دیا جائے اور اس سے زندگی کی عقدہ کشائیوں کا صحیح صحیح کام لیا جائے تو یہ انسان کی اس نشاۃ ثانیہ یا عالم روحانی میں اس کی جدید بعثت کے سلسلہ میں ایک اچھے طبیب اور معاون کا فرض انجام دے سکتا ہے۔

خطبے کے باقی حصے اسی دعوے اور اسی مرکزی خیال کو ثابت کرنے کی منطقی کوششوں پر مشتمل ہیں۔ جن میں خیالات کی بلندی کے ساتھ ساتھ زبان کی پاکیزگی اور انگریزی پر ان کا بے مثل قابو اس انداز کا ہے کہ جس سے پورے خطبہ نے ادب کے بہترین مرقع کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ ہم قارئینِ کرام سے درخواست کریں گے۔ کہ اگر وہ اس کا پورا پورا لطف اٹھانا چاہتے ہیں۔ تو فیلاسافیکل کانگرس کے سکرٹری سے اصل خطبہ منگا کر ضرور پڑھیں۔

کیا ہمارے وجدان و حدس میں علم و عرفان کے سرچشمے بہ رہے ہیں؟ اور باطن کی اندرونی دنیا میں ادراک و عرفان کے حسین جزیرے آباد ہیں۔ اور آیا انسان ان جزائر تک رسائی حاصل کر سکتا ہے؟ اور حواس و تجربہ کے آگے بھی کچھ منزلیں وقوف و آگاہی کی فرض کی جا سکتی ہیں؟ یہ ہیں وہ سوالات جن سے پروفیسر صاحب نے تفصیل سے تعرض کیا ہے۔ ان کے نزدیک کانٹ کا تصورِ علم صحیح ہے۔ اور یقیناً بظاہر انسان کی فکری سطح تجربہ و احساس کی بنیادوں ہی پر قائم ہے۔ لیکن فکر کی یہ سطح ترقی پذیر ہے اور اس کو اس سے کہیں زیادہ اونچا اٹھانا اور اس کے حدود کو کہیں آگے تک پھیلانا ممکن ہے۔ بلکہ اس کو بدلا تک جا سکتا ہے۔ کانٹ کے نظریہ علم پر ولیم جیمس کا یہ اعتراض بڑا وزنی ہے کہ اس سے مذہبی و دینی تجربات کی قطعی تشریح نہیں ہو پاتی۔ کیونکہ مذہب جن حقائق کو پیش کرتا ہے اور زندگی کے جس زاویہ نظر کی تائید کرتا ہے ان کو عقل و تجربہ کی محدود کسوٹیوں سے جانچنا محال ہے۔ ان کے نزدیک ان حقائق سے وقوف حاصل کرنے کے لئے ایک دوسری قسم کی روحانی و باطنی تربیت کی حاجت ہے اور حواس کی سرحدوں سے آگے متصوفانہ اور پیغمبرانہ بصیرت کی ضرورت ہے۔ کہ جو ان سے براہِ راست مشاہدہ و تجربہ کا تعلق رکھتی ہے۔

ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا جس طرح تجربی علوم کی برکات عام ہیں اور آج ہر شخص ان اکتشافات سے فائدہ اُٹھا رہا ہے۔ اور تہذیب و تمدّن کا ہر ہر گوشہ ان سے تاثر پذیر ہے کیا روح کی فتوحات بھی عام ہو سکیں گی، اور ان سے بھی زندگی کو بدلنے اور اونچا اُٹھانے میں مدد مل سکے گی۔ اور کبھی ایسا وقت بھی آئے گا کہ روحانی ارتقاء کی بدولت حیاتِ انسانی زیادہ بے خطر، زیادہ پاکیزہ اور لطیف قالب اختیار کرلے، اور انسانی علم و بصیرت کی موجودہ مجبوریاں اور حد بندیاں ختم ہو جائیں۔ اور انسان اس لائق ہو جائے۔ کہ حقائق اشیاء سے براہِ راست رابطہ قائم کر سکے۔ بروہی صاحب کے نقطۂ نظر سے ایسا ہونا ممکن ہے۔ کوشش شرط ہے۔ جب ہم روح کی نشاط انگیز وادیوں میں قدم دھرینگے۔ سیرِ باطن میں مصروف ہونگے اور اُس راہ کے مسافر بننا چاہیں گے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی برکات سے اپنا دامنِ طلب نہ بھریں۔ اور جو کچھ ہاتھ آئے اس کو بنی نوعِ انسان کے لئے عام نہ کریں۔

اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ ارتقاءِ روح کی یہ مسافت طے کون کرے؟ اور کس گروہ سے اس نوع کی توقعات وابستہ کی جائیں؟ کیا یہ روحانی انقلاب خود بخود اور آپ سے آپ حیاتیاتی ارتقاء سے معرضِ ظہور میں آجائے گا، اور انسان کی فکری صلاحیتیں، اس میں ایسی عضویاتی اور نفسی تبدیلیاں پیدا کردیں گی کہ جن سے اس کے مشاہدات کا دائرہ وسیع تر ہو جائے گا۔ جیسا کہ ڈاکٹر بوک وغیرہ کا خیال ہے۔ یا پھر متصوفانہ تجربات کے بل بوتے پر آگے بڑھنا چاہیئے۔ اور وہی طریقِ عمل اختیار کرنا چاہیئے جو بڑے بڑے صوفیاء نے وقتاً فوقتاً اختیار کیا ہے۔

جہاں تک جناب بروہی کا تعلق ہے ان کو ان دونوں نقطہ ہائے نظر سے اختلاف ہے۔ اور اس اختلاف میں یہ حق بجانب بھی ہیں۔ حیاتیاتی ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے ان کا کہنا ہے۔ کہ اس طرح جو علم حاصل ہوگا، وہ سراسر میکینکل ہوگا اور اس کا دائرہ کار بھی زیادہ پھیلا ہوا نہیں ہو سکے گا۔ زیادہ سے زیادہ انسان اس کے ذریعہ دور کی آوازیں سُن سکے گا۔ دور کی چیزوں کو دیکھ سکے گا۔ اور دل کے خطرات سے آگاہ ہو سکے گا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ شعبدہ طرازی تو مقصود نہیں۔ مقصود تو اس کے برعکس یہ ہے، کہ اس میں خود آگاہی اور خود نگری کے احساسات بیدار ہوں۔ اور یہ شعور و ادراک کی وساطت سے کائنات سے ہم آہنگ ہو سکے۔ اور الٰہیات کی گتھیوں کو سلجھا سکے۔

متصوفانہ طریق پر ان کا اعتراض یہ ہے۔ کہ صوفی ہمیشہ جذبہ و تواجد کی راہ سے حقائق سے دوچار ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ایک خاص انداز کی طمانیت قلبی سے بہرہ مند ہونے کے بعد آگے نہیں بڑھ پاتا۔ اور یہ نہیں بتا پاتا کہ اس عالمِ ظواہر کا اس حقیقت مطلقہ سے کیا رشتہ و تعلق ہے؟ یعنی اس کی جدوجہد یکسر منفی رنگ کی ہوتی ہے اور یہ محض تواجد و شوق کے داعیات کی تسکین چاہتا ہے اور بس۔ علاوہ ازیں

یہ جن حقائق و معارف کو محسوس کرتا ہے اس کے اظہار کے لئے اس کے پاس نپی تلی، واضح اور حکیمانہ زبان نہیں ہے کہ جس میں یہ اپنے انکشافات روحی کو منتقل کر سکے۔ اور آئندہ نسلوں تک پہنچا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کی تگ و دو، اور خیالات و افکار سے علم کا قافلہ مطلق آگے نہیں بڑھا ہے اور انسانی علم میں سوا اسرار و رموز، اور مبہم اشارات و کنایات کے کوئی قابلِ قدر اضافہ نہیں ہو پایا ہے۔

برد ہی صاحب کا خیال ہے کہ فلسفہ اور صرف فلسفہ اس منزل عزیز تک ہمیں پہنچا دینے کا ذمہ وار ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ موجودہ شعور کی اسیری سے ہم رستگاری حاصل کرلیں اور وجدان و حدس کے دروازوں کو کھٹکھٹائیں۔ ادراک کی بالائی سطحوں کو چھوڑیں اور اس کی گہرائیوں میں غوطہ زنی کریں۔ اپنی ذات سے اونچا اٹھیں، اور یقین رکھیں کہ نفس حیوانی کو ابھی نفس ملکی کی خصوصیات حاصل کرنا ہے۔ اور اس عبوری دَور سے نکلنا ہے۔ فلسفہ سے ان کی توقعات اس بنا پر وابستہ ہیں۔ کہ اس میں فکر و تصوّر کا انداز منطقی ہے۔ اس کی جانچ پرکھ کے پیمانے مقرر ہیں۔ اور اس کے پیش کردہ نتائج کو نقد و تحلیل کی کسوٹیوں پر جانچا جا سکتا ہے۔ پھر اس کی ایک زبان ہے جس نے دو ڈھائی ہزار برس کے ارتقاء سے ایک متعین قالب اختیار کر لیا ہے۔ اس لئے اگر ایک شخص اس راہ میں حقائق و انکشافات کا سامنا کریگا۔ تو ان کو الفاظ و حروف کا واضح جامہ بھی پہنا سکیگا۔ اور اس سے فائدہ یہ پہنچے گا کہ علم ذاتی اور انفرادی گرفت سے آزاد ہو جائے گا یعنی یہ نہیں ہو گا کہ اس کی بُراقی و معانی سے صرف شیخ کا سینہ ہی روشن ہو۔ بلکہ اس کی تجلیات بوقلموں میں عام بنی نوع انسان کا بھی معتدبہ حصّہ ہو گا۔ اور اس طرح وجدان و باطن کی فتوحات سے ایک نئی تہذیب، ایک نئی زندگی اور نئے عہد کی بنیاد رکھی جا سکے گی۔ جو ایٹمی عہد سے کہیں زیادہ مستحکم و پائدار ہو گا۔

بروہی صاحب کی روح کی طرف پیش قدمی کی یہ دعوت، کوئی بالکل ہی نرالی چیز نہیں ہے۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ غزالی، رومی اور برگسان وغیرہ نے اپنے اپنے انداز میں قریب قریب یہی کچھ کہا ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ انہوں نے ان خیالات کو جس سلیقے، ایچ اور مخصوص سیاق میں بیان کیا ہے وہ بجائے خود قابلِ قدر اور لائق صد ستائش ہے۔ اور اس سے غور و فکر کی نئی نئی راہیں کھلتی ہیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

"جاوید نامہ"

اقبال کا "جاوید نامہ" کیا ہے۔ کن مضامین پر مشتمل ہے۔ حیات و کائنات کی نسبت کیا کیا مباحث اور کون کون سے مسائل اس میں تمثیلی انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ یہ ایک بحرِ بیکراں ہے۔ اس کی نسبت یہ توقع رکھنا کہ کوئی شخص چند لمحوں میں اس کا خلاصہ یا لبِ لباب بیان کر دے گا۔ کسی بھی مفکّر یا مقرر کے بس کی بات نہیں۔ اس کتاب میں تخییل اور تمثیل سے کام لے کر ایک سحر نگار مفکّر اور فکر انگیز شاعرِ حکیم نے انسان کی دیرینہ روحانی کشاکش کو نہایت دلنشین انداز میں پیش کیا ہے۔ فیضی نے حکیمانہ نکات کو شعر کے پیرایہ میں بیان کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ:

امروز نہ شاعرم حکیم　　دانندۂ حادث و قدیم

لیکن اقبال کی ثروتِ فکر اور وسعتِ شعور کے مقابلے میں فیضی یا عرفی کی حکیمانہ شاعری ہزار فرسنگ پیچھے رہ جاتی ہے۔ شرق و غرب میں افکار و جذبات اور میلاناتِ حیات کا جو تلاطم اس دور میں پایا جاتا ہے وہ اس سے قبل انسانی تاریخ کی کسی صدی میں نظر نہیں آتا۔ اقبال کی قسم کا انسان نہ شرقی ہے اور نہ غربی۔ اقبال کا مرشد عارفِ رومی بھی یہی کہتا تھا کہ:

نہ از شرقم نہ از غربم نہ از خاکِ خراسانم

اور اقبال بھی یہی کہتا ہے:

درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی

اور اپنی قوم کو نصیحت کرتا ہے کہ اپنے جذبات اور افکار کو شرق و غرب کی قید سے آزاد کرو۔ نہ ایشیا کی روحانی بلندیوں کی مدح سرائی کرو اور نہ مغرب پرست ہو کر اس کے نقال بنو۔ انسانوں کی اس وقت ہر جگہ وہی حالت ہے جسے قرآن نے اخلد الی الارض کہا ہے۔ مشرق نے جھوٹی مذہبیت سے انسانیت کو ذلیل کر رکھا ہے اور مغرب دنیا کو جنت بنانے کی کوشش میں اس کو جہنم میں ڈھکیلتا رہتا ہے:

بگزر از خاور و افسونیِ افرنگ مشو
کہ نیرزد بجوئے ایں ہمہ دیرینہ و نو

یہ قدیم بھی لئیم ہے اور یہ جدید بھی پلید ہے۔ انسانیت کا وقار بلکہ اس کی بقا فکر اور عمل کے نئے سانچوں کی تلاش میں ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال نے قدیم اور جدید تمام اہم تحریکات اور اسالیبِ حیات کا جائزہ لیا ہے۔ اس کی تنقید حکیمانہ اور عارفانہ ہے۔ لیکن تمام "جاوید نامہ" میں نفی کے ساتھ اثبات کا پہلو موجود ہے۔ شرق و غرب میں تمام اقوام کی زندگی میں جو پیکارِ افکار ہے وہ اس کتاب میں ملتی ہے۔ اقبال ایک آفاقی مفکر ہے۔ اس کے مخاطب فقط مسلمان نہیں۔ اگرچہ اپنی ملت کے احیاء اور نشاۃ ثانیہ کو وہ اپنا اوّلین فرض سمجھتا ہے۔ اقبال کا تمام فلسفۂ حیات اس کتاب کے اندر موجود ہے۔ اور اپنے زاویۂ نگاہ کی وضاحت کے لئے وہ دیگر مذاہب پر بھی ایک بے تعصب اور منصفانہ نگاہ ڈالتا ہے۔ اس میں آپ کو عارفِ ہندی بھی ملتا ہے اور گوتم بدھ اور زرتشت بھی اپنے مخصوص اندازِ فکر کے ساتھ آپ کے سامنے آتے ہیں۔ قرآن نے خدا اور عالم و آدم کا کیا تصور پیش کیا، یہ اس شدّتِ تاثر اور وسعتِ فکر کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ اسلامی ادب میں کہیں اس کی مثال نہیں ملتی۔ محکماتِ عالم قرآنی کیا ہیں۔ خلافتِ آدم سے کیا مراد ہے۔ حکومتِ الٰہی کسے کہتے ہیں۔ عقل اور عشق کے امتیازی خصوصیات کیا ہیں۔ اور ان میں باہمی توافق و تخالف کس قسم کا ہے۔ ان کی ہم آہنگی سے زندگی ارتقائے لامتناہی کی منزلیں کس تیزی سے طے کر سکتی ہے۔ اشتراکیت کیا ہے۔ ملوکیت کیا ہے۔ دین و وطن کی آویزش شرق و غرب میں کیا کیا صورتیں پیدا کر چکی ہے اور اس وقت مسلمانوں کو اس کا کیا حل تلاش کرنا چاہیئے۔ سرمایہ دار اور محنت کشی کی پیکار کیوں ہے۔ غرضیکہ اس کتاب میں عصرِ حاضر میں انسانی زندگی کے تمام زندہ مسائل ایک زندۂ جاوید انسان نے عارفانہ تنقید کے ساتھ بیان کئے ہیں۔

"جاوید نامہ" کی بہت سی امتیازی خصوصیات ہیں۔ خاص طور پر اس کی قابلِ تحسین خوبی یہ ہے کہ اس میں علامہ اقبال نے ایسے مفکّرین اور پیشوایانِ ادیان کے ساتھ بھی کمال درجہ کی رواداری بلکہ عقیدت برتی ہے جن کے متعلق عام طور پر مسلمان اچھے جذبات نہیں رکھتے۔ مہاتما بدھ کے نظریۂ حیات کو چند اشعار میں نہایت بے تعصبی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ حالانکہ کثرت سے لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ بدھ خدا کا منکر تھا اور محض نفیٔ حیات کی تلقین کرتا تھا۔

کوتاہ نظر شارحین نے اقبال کو ہر قسم کے تصوّف کا دشمن سمجھ لیا ہے حالانکہ بلند انداز کے تصوّف کا کثیر حصہ اس کے تفکّر و تاثر کا ایک جزو لاینفک ہے۔ منصور حلاج کے ہم عصر اور کم نظر ملاؤں نے اس کو ملحد و کافر قرار دے کر اس کو مصلوب کرا دیا۔ لیکن اقبال اس کو اسرارِ خودی کا کاشف سمجھتا ہے۔ اقبال نے فلکِ مشتری میں ارواحِ جلیلۂ حلاج و غالب و قرۃ العین طاہرہ کو یک جا کر دیا ہے۔ اور نوائے حلاج و نوائے

غالب ونوائے طاہرہ" جاوید نامہ" کا ایک دلکش حصہ ہیں۔ اقبال علی محمد باب اور بہاء اللہ کی تحریک کو جنھوں نے ایرانی مجتہدوں کے جمود اور رجعت پسندی سے تنگ آ کر ایک نئی نبوت قائم کر دی، ملتِ اسلامیہ کے لئے باعثِ فساد سمجھتے تھے۔ لیکن اس تحریک کی ایک مخلص شہید قراۃ العین طاہرہ کی وہ غزل جو اہلِ دل کے اندر ارتعاش پیدا کرتی ہے" جاوید نامہ میں درج ہے :

گر بتو افتدم نظر، چہرہ بہ چہرہ روبرو
شرح دہم غمِ ترا، نکتہ بہ نکتہ، موبمو
از پئے دیدنِ رخت ہمچو صبا فتادہ ام
خانہ بخانہ، دربدر، کوچہ بکوچہ، کوبکو
می رود از فراقِ تو خونِ دل از دو دیدہ ام
دجلہ بدجلہ، یم بہ یم، چشمہ بچشمہ، جو بجو

حلاج اور قراۃ العین کے ساتھ غالب بھی موجود ہے۔ جو اس کا اقرار کرتا تھا کہ عجمی ہونے کی وجہ سے میں دینِ عربی کا رمز شناس نہیں بن سکتا۔

"اسرارِ خودی" کے انگریز مترجم پروفیسر نکلسن نے عارف رومی کی داد دیتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے کہ اس شخص میں کمال درجہ مذہبی رواداری تھی اور اس کا مقابلہ ڈانٹے سے کیا ہے، جس کی مشہور تصنیف "ڈیوائن کومیڈی"، "جاوید نامہ" ہی کے انداز کی ہے۔ ڈانٹے نے محمد عربی صلعم کا ٹھکانا بھی جہنم میں دکھایا ہے۔ عارفِ رومی کی سی رواداری اس کے مرید اقبال میں بھی موجود ہے اور یہ رواداری اور عدم اکراہ فی الدین درحقیقت اس اصلی اسلام کا فیض تھا جو ہر حسنِ فکر و عمل کی داد دیتا ہے، خواہ اس کا سرچشمہ کوئی مسلمان ہو یا غیر مسلم۔

لیکن رواداری کے بھی آخر کچھ حدود ہیں۔ اقبال نے بھی کچھ مشہور انسانوں کو جہنم میں ڈالا ہے۔ لیکن یہ وہ لوگ ہیں جو انسانیت اور ملت سے غداری اور ظلم کی وجہ سے رحمت کے مستحق نہ رہے۔ ان کو ایک ایسے خوفناک عالم میں دکھایا ہے جس کے تصوّر سے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں :

عالم مطرود و مردودِ سپہر — صبح او مانندِ شام از بخلِ مہر
منزلِ ارواح بے یوم النشور — دوزخ از احراقِ شاں آمد نفور
اندرونِ او دو طاغوتِ کہن — روحِ قومے کشتہ از بہرِ دو تن
جعفر از بنگال و صادق از دکن — ننگِ آدم ننگِ دیں ننگِ وطن
در گلش تخمِ غلامی را کہ کشت — ایں ہمہ کردارِ آں ارواحِ زشت

"جاوید نامہ" میں اگرچہ سب کچھ افلاک کی سیر میں دکھایا گیا ہے۔ لیکن اقبال کی نظرگاہ زیادہ تر یہی کرۂ ارض اور اس میں نائب الٰہی آدم ہے۔ مناجات میں علامہ فرماتے ہیں:

آنچہ گفتم از جہانے دیگر است
ایں کتاب از آسمانے دیگر است

لیکن تمام کتاب میں اس آسمانے دیگر کا تعلق اس خاک سے ہی دکھائی دیتا ہے۔ "جاوید نامہ" ایک مناجات سے شروع ہوتا ہے لیکن اس مناجات میں بھی ابتدائی اشعار خدا کے متعلق نہیں بلکہ انسان کے متعلق ہیں۔ اقبال کو تمام عمر ایک نئے آدم کی تلاش رہی اور اس نے یہاں تک کہہ دیا کہ خدا بھی آدمی ہی کی تلاش میں ہے:

خدا ہم در تلاشِ آدم است

اس مناجات کا پہلا شعر انسان اور اس کی بے تابی ہی کو بیان کرتا ہے۔ اس بارے میں اقبال غالب کا ہم نوا ہے۔ اس کے کلیات اُردو کا پہلا شعر بھی انسان ہی کے نفسِ مضطرب کو پیش کرتا ہے۔ انسان کا نفس پیچ و تابِ حیات کی وجہ سے ایک فریادی نفس ہے۔

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

مولانا روم کی مثنوی بھی فریاد ہی سے شروع ہوتی ہے۔ ایک جنت سے نکلا ہوا اور دوسری جنت کا طالب انسان لازماً بے تاب اور سراپا اضطراب رہے گا۔

بشنو از نے چوں حکایت می کند — وز جدائی ہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند — از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

"جاوید نامہ" کی مناجات کا آغاز بھی یہی کیفیت پیش کرتا ہے:

آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ — ہر زماں گرمِ فغاں مانندِ چنگ
ایں جہاں صید است و صیادیم ما — یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما؟
زیستم تا زیستم اندر فراق — وا نما آں سوئے ایں نیلی رواق
بستہ درہا را بروئیم باز کن — خاک را با قدسیاں ہم راز کن
زار نالیدم صدائے بر نخاست — ہم نفس فرزندِ آدم را کجاست؟
آتشے در سینۂ من بر فروز — عود را بگداز و ہیزم را بسوز

اس تمام سیر میں عارف رومی اقبال کا رہنما اور رہبر ہے۔ بعض اوقات اہلِ علم بھی پوچھتے ہیں کہ اقبال

جو خود ایک اعلیٰ درجے کا مفکر اور ایک گہرے روحانی وجدان سے فیض یاب ہے اس نے مسلمانوں کی تمام فکری اور روحانی تاریخ میں جلال الدین رومی کو منتخب کرکے کیوں اس کی مریدی اختیار کی۔ میں اس کا مختصراً جواب دینے کی کوشش کرتا ہوں۔ فکر و ذکر کا جو امتزاج عارف رومی میں ملتا ہے وہ کہیں اور نظر نہیں آتا۔ علاوہ ازیں مثنوی میں جو آدم پیش کیا گیا ہے وہ قرآن ہی کا آدم ہے جو ایک مسجود ملائک اور مسخر کائنات ہستی ہے۔ یہ ایک نصب العینی ہستی ہے جس کی اساسی صفات میں کمال درجے کا علم اور کمال درجے کا عشق الٰہی ہم آہنگ ہیں۔ مولانا روم کے نزدیک محض علم عشق سے معرا ہو کر ابلیسانہ زیر کی رہ جاتا ہے:

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

اس تعلیم کو مثنوی میں جابجا نہایت حکیمانہ اور دل آویز انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اس تعلیم کے ساتھ نظریۂ ارتقائے حیات بھی وابستہ ہے جس کو جس یقین اور طریقے سے عارف رومی نے بیان کیا ہے اس کی مثال نہ کہیں اسلامی مفکرین میں نظر آتی ہے اور نہ غیر اسلامی فلسفوں میں اس کی وضاحت ملتی ہے۔ علامہ اقبال فکر و تحقیق اور اپنی طبیعت کے تقاضے سے زندگی کی نسبت ارتقائی زاویۂ نگاہ اختیار کر چکے تھے۔ اس تعلیم کے لئے ان کو رومی سے بہتر کوئی مرشد نہ مل سکتا تھا۔ مولانا روم اپنے عصر کی تمام حکمت پر حاوی تھے۔ ان کے پاس حکمت یونانی بھی تھی اور حکمت ایمانی بھی۔ اور وہ گہرے تفکر اور روحانی وجدان سے اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ کائنات بے جان مادی ذرّات پر نہیں بلکہ ارواح پر مشتمل ہے، جن کا مصدر خدا ہے اور منتہیٰ بھی ذاتِ الٰہی ہے۔ ان کے نزدیک جمادات کا فی نفسہ کوئی وجود نہیں جنہیں خاک کے ذرّے کہتے ہیں وہ بھی زندہ ہیں اور خدا کی طرف رُخ کرکے اسے منزلِ مقصود سمجھ کر ارتقا کوش ہیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند
با من و تو مردہ با حق زندہ اند

جسے ہم ارواح کہتے ہیں وہ پُشت آئینہ نفوس ہیں:

آئینہ کردم عیاں رویش دل و پشتش جہاں

اقبال بھی کائنات کو روحانی اور ارتقا کوش سمجھتے تھے۔ اور ان کا کامل یقین تھا کہ یہی حقیقت حیات ہے اور زندگی کے تمام مسائل کا حل اس عشق سے ہو سکتا ہے جو رجعت الی اللہ کے میلان اور جذبے کا نام ہے۔ حکمت بالغہ بھی اسی عشق سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ تمام نظریۂ حیات رومی اور اقبال میں مشترک ہے۔ اور مسلمانوں میں کوئی دو مفکر اس بارے میں اتنے ہم آہنگ نہیں جتنے کہ عارف رومی اور علامہ اقبال۔ نہ مولانا روم کا

تصوّف حیات گریز ہے اور نہ اقبال کا عشق محض صوفیانہ ہو حق ہے۔ اقبال نے "جاوید نامہ" میں اکثر اہم مسائل کا جواب رومی کی زبان سے پیش کیا ہے۔ اور ان جوابوں میں رومی اور اقبال کا تعلق کچھ اس انداز کا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ سقراط اور افلاطون کا۔ افلاطون نے اپنا اہم ترین فلسفہ سقراط کی زبان سے بیان کیا ہے۔ اور آج تک یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ افلاطون کے مکالمات میں جہاں سقراط کی زبانی کچھ بیان ہُوا ہے وہ خیال سقراط کا ہے یا افلاطون نے اپنے مرشد کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ جہاں مرشد و مرید میں کمال درجے کی ہم آہنگی پیدا ہو جائے وہاں یہی کیفیت ہوتی ہے۔ رومی اور اقبال کی ہم آہنگی ایک مستقل اور وسیع مضمون ہے جس پر بحث کرنے کی یہاں گنجائش نہیں۔ "جاوید نامہ" میں سے اس کی فقط ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ ایک تارک الدنیا ہندو جوگی غار ہائے قمر میں خلوت گرفتہ اس انداز میں ملتا ہے:

موئے بر سر بستہ و عریاں بدن — گرد او مارے سفیدے حلقہ زن

آدمے از آب و گِل بالاترے — عالم از دیر خیالش پیکرے

وقت او را گردشِ ایام نے — کار او با چرخ نیلی فام نے

اس ہندو جوگی نے شنکر آچاریہ کی نرگن ویدانت یعنی اس وحدتِ وجود کا نظریہ اختیار کر رکھا ہے جو وحدتِ بے صفات کے علاوہ نہ عالم کی قائل ہے اور نہ آدم کی۔ جوگی کا نظریہ یہ ہے:

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق

چیست عالم، چیست آدم، چیست حق؟

اقبال کی زبانی رومی کا جواب اس کی تردید میں نہایت جامع انداز میں پانچ اشعار میں موجود ہے۔ زاویۂ نگاہ وہی ہے جو اقبال اور رومی میں مشترک ہے:

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن — عالم ایں شمشیر را سنگ فسن

شرق حق را دیدہ و عالم را ندید — غرب در عالم خزید از حق رمید

چشم بر حق باز کردن بندگی است — خویش را بے پردہ دیدن زندگی است

بندہ چوں از زندگی گیرد برات — ہم خدا آں بندہ را گوید صلوٰت

ہر کہ از تقدیرِ خویش آگاہ نیست

خاکِ او با سوزِ جاں ہمراہ نیست

محمد حنیف ندوی

ارسطو کی منطق پر ابنِ تیمیہ کے اعتراضات

حالات۔ علامہ ابنِ تیمیہ تاریخ کی ان خوش بخت شخصیتوں میں ہیں کہ جن کے بارے میں قدرت نے پوری پوری فیاضیوں اور بخششوں سے کام لیا ہے۔ ذہن و فکر کا کوئی ایسا لطیفہ نہیں جس سے انہیں بہرہ مند نہ کیا گیا ہو۔ اور علم و فن کا کوئی گوشہ ایسا نہیں کہ جس میں انہیں اختراع و اجتہاد کا مرتبہ حاصل نہ ہو۔ اگرچہ اس وقت پیدا ہوئے جبکہ اسلامی سلطنت کا گلشن بے خار فتنہ تاتار کے ہاتھوں پامال ہو رہا تھا اور بغداد کی اینٹ سے اینٹ بج چکی تھی۔ تاہم ان کے شاداب و آسودہ ذہن، ان کے علم بے پناہ اور تحریر و انشا، کی معجزہ طرازیوں سے ایک ایسی جنتِ فکری کی تعمیر ہوئی کہ جس کی شمیم انگیزیوں سے رہتی دنیا تک استفادہ کا عمل جاری رہے گا۔

یہ حران میں ۶۶۱ ہجری میں پیدا ہوئے۔ یہ زمانہ چونکہ سیاسی اعتبار سے نہایت پرآشوب تھا اس لئے ان کے والد انہیں دمشق لے آئے یہاں انہوں نے تمام علوم مروجہ کی تحصیل کی۔ فقہ و اصول اور تفسیر و حدیث کی کتابیں جلیل القدر مشائخ سے پڑھیں۔ لغت و ادب کا ذوق ابتداء ہی سے طبیعت میں موجود تھا اس لئے کتاب سیبویہ پر اس انداز سے عبور حاصل کیا کہ اس کے اکثر مقامات از بر تھے۔ ۱۶-۱۷ برس کی عمر میں تمام علوم و فنون سے فراغت حاصل کی۔ اور ابھی بیس برس کے نہیں ہو پائے تھے کہ ان کے مناظرات اور کتابوں کی عالمِ اسلامی میں دھوم مچ گئی اور یہ مقام حاصل کیا کہ بڑے بڑوں کو ان کی جلالتِ قدر کا اعتراف کرنا پڑا۔ چنانچہ ابن دقیق العید ان سے ملے تو ان کو کہنا پڑا:

ماکنت اظن ان اللہ یخلق مثلک۔ — میں نہیں سمجھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہاری طرح کا جامع علوم آدمی پیدا کرے گا۔

تین صد کے قریب ان کی تصنیفات ہیں۔ اور سب کی سب تفسیر و حدیث اور اصول و جدلیات پر مشتمل۔ اگرچہ اس وقت حران اور اس کے گرد و نواح میں حنبلیت کا دور دورہ تھا لیکن انہوں نے تقلید و تعلید کی جکڑبندیوں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اور اپنے نظریات و افکار کی بنیاد براہِ راست کتاب و سنت کے چشم صافی پر رکھی۔ اور یہی نقطۂ نظر ان کی دعوت و اصلاح کی بنیاد اور اساس بھی ہے۔ کہ اسلام کی ان صاف ستھری اور ٹھیٹھ تعلیمات کو آجاگر کیا جائے۔ کہ جن میں شاخ در شاخ فقہی فروع سے الجھاؤ سا پیدا ہو گیا ہے۔ اور جو تقلید و جمود کی وجہ سے نہ صرف

اصلی و حقیقی رواں دواں اسلام سے الگ تھلگ سی معلوم ہوتی ہیں۔ بلکہ جن کا رشتہ خود زندگی کے بڑھتے ہوئے تقاضوں سے منقطع ہو گیا ہے۔

مسئلہ صفات میں ان کا موقف۔ ان کی بالغ نظری اور ژرف نگاہی نے اس حقیقت کو بھی بھانپ لیا تھا کہ فلاسفہ اور متکلمین خدا کے جس تصور کو پیش کرتے ہیں وہ تجرید و نفی کی ایسی صورتوں پر مشتمل ہے کہ جو ایک عملی اور یقین افروز عقیدہ کو جنم دینے سے قاصر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے مسئلہ صفات میں ایسی روش اختیار کی جو کتاب و سنت کی تصریحات و نصوص کے قریب تھی جو ایجابی تھی اور اذعان و یقین کی گرفت میں آسانی سے آسکتی تھی۔ یہ صحیح ہے انہوں نے اپنے اس خیال کی وضاحت کے سلسلے میں حشویہ اور اہل تجسیم کی بھی شدید مخالفت کی لیکن ہمارے لئے گولڈزیہر (Goldziher) کی اس رائے سے متفق ہونا بہر حال مشکل ہے کہ ان کی یہ کوششیں اس ڈھنگ کی تھیں کہ جس سے خدا کے بشری اور انسانیاتی تصور (Anthropomorphism) کی سراسر نفی ہوتی ہے۔

خصوصیات اجتہاد۔ فقہ میں یہ کاملاً مجتہد تھے اور شرائط اجتہاد کے پورے پورے حامل۔ قیاس کو استدلال و استنباط کا ایک جائز اور ضروری منبع و سرچشمہ خیال کرتے تھے۔ البتہ اجماع کے حجت ہونے میں انہیں کلام تھا۔ جن لوگوں نے ان کے فتووں پر نظر ڈالی ہے وہ محسوس کرینگے کہ عام فقہاء سے منفرد رہنے میں یہ ذرا بھی حرج محسوس نہیں کرتے اور تطلیقات ثلاثہ کے بارے میں تو انہوں نے جس جرأت، محکمیٔ استدلال اور معقولیت کا ثبوت دیا ہے علاوہ اس کے یہ ان کے تفرد کی اعلیٰ ترین مثال ہے۔ دنیائے اسلام اس کے لئے ان کی ہمیشہ ممنون رہے گی۔ کیونکہ اس کی وجہ سے معاشرتی امور میں اصلاح و تغیر کی راہیں ہموار ہوتی ہیں اور فقہ اسلامی کے دھارے پھر سے زندگی کے حقیقی دھاروں کے ساتھ ساتھ بہنا شروع ہوتے ہیں۔ تصوف پر ان کی تنقیدات بہت کڑی اور قدرے نا مناسب ہیں۔ البتہ بدعات تصوف کے خلاف ان کی مساعی نہایت ہی قابل قدر اور ٹھیک ٹھیک اسلامی روح کو لئے ہوئے ہیں۔

غزالی ان کے ان حریفوں میں ہیں کہ جنہیں یہ کبھی معاف نہیں کرتے، ابن سینا پر بھی ان کی خفگی کچھ کم نہیں۔ لیکن تنقید و اعتراض کا رنگ کہیں بھی پھیکا یا بے وزن نہیں ہے۔ جو کچھ بھی کہتے ہیں دلائل کی روشنی میں کہتے ہیں اور جاندار طریق سے کہتے ہیں۔

فکری تگ و تاز کا اصلی میدان۔ ابن تیمیہ کے فکر و علوم کی تگ و تاز کا اصلی میدان کونسا ہے کیا لغت و ادب؟ جن لوگوں کو ان کی تصنیفات دیکھنے کا موقع ملا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس باب میں ان کی معلومات اور موشگافیوں کا کیا عالم ہے۔ بڑے بڑے نحوی اور ادیب ان کی نکتہ سنجیوں پر انگشت بدنداں ہیں۔ کیا تفسیر؟ اس وادیٔ پر بہار میں طبع آزمائی کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ آیات اپنے پرانے سیاق و سباق کے ساتھ از سر نو نازل ہو رہی ہیں اور تاویلات فاسدہ کے بادل چھٹ رہے ہیں۔ اور ایک مدت کے بعد معانی و ملاقات کا رخ انور نظر و بصر کے سامنے آرہا ہے۔ یہی حال فقہ و

اصول فقہ میں ہے کہ کوئی بات بھی امامت سے کم درجے کی نہیں۔ رہے معقولات اور مجادلات کلامی تو انہیں بلا شرکت غیرے ان کا سکّہ رواں ہے۔

ان کی کتابوں اور مضامین سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ان میں غضب کا تنوع اور جامعیت ہے۔ تاہم ایک قدرِ مشترک یہ ہے کہ یہ دینیات کو معقول اور متوازن سانچہ میں ڈھلا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور جہاں انہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی معقولیت پر حملہ ہو رہا ہے، یہ اس کی مدافعت کے لئے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور عقلی و نقلی دلائل کا انبار لگا دیتے ہیں۔ غزالی کے بعد یہ دوسری علمی شخصیت ہیں جنہوں نے مذہب کو اس نقطۂ نظر سے دیکھا ہے۔ اور اس اخلاص کے ساتھ اس کی مدد پر کمربستہ ہوئے ہیں۔ اور فلسفہ اور منطق کی تردید میں بھی اُنہوں نے قلم اُٹھایا ہے تو اس بنا پر کہ ان سے اسلامی عقائد کی غلط تشریح ہوتی تھی اور اس کے مقاصد کو شدید نقصان پہنچتا تھا۔ افسوس ہے کہ فلاسفہ کے رد میں اُنہوں نے جو کچھ چار جلدوں میں لکھا وہ ہم تک نہیں پہنچ سکا۔ ورنہ تہافت الفلاسفہ کے آگے کی تنقیدات سے ہم واقف ہو سکتے، اور ہمارے فکر کا ذخیرہ نسبتۂ زیادہ مالا مال ہوتا۔

تلامذہ اور حریف۔ اس لحاظ سے یہ بہت خوش نصیب ہیں کہ انہیں ابنِ کثیر، ذہبی، مقدسی اور ابنِ قیمؒ ایسے مشاہیر تلامذہ ملے۔ مگر مخالفین کی بھی کمی نہیں۔ اور کمی کیونکر ہو جب کہ اصلاح و ہدایت کا یہ ہمہ گیر قانون ہے کہ جو شخص اس میدان میں جتنا بڑا ہوگا اور جس قدر اس کے کارنامے انقلاب آفریں ہونگے اسی نسبت سے اس کے حاسدوں اور دشمنوں کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں مخالفین کے ہاتھوں ان گنت بے شمار محن برداشت کرنے پڑے۔ کئی بار دمشق اور مصر کے قید خانوں میں اسیر رہے۔ اور بالآخر ۷۲۸ میں اسی عالمِ اسیری میں آخرت کو سدھارے۔

اعتراضات کی نوعیت۔ ارسطو کی مروجہ منطق پر ان کے جو اعتراضات ہیں ان کی تلخیص پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اعتراضات کی نوعیت حریفانہ اور دینی ہے۔ اس لئے لب و لہجہ اور اندازِ استدلال میں کہیں کہیں مدرسیت (Scholasticism) اور مناظرانہ سختی کی جھلک آگئی ہے۔ لیکن جہاں اُنہوں نے فن میں ڈوب کر اس کے مسلّمات و مفروضات پر غور کیا ہے۔ اور اس کے معرکہ کے مسائل کو ہدفِ تنقید ٹھہرایا ہے وہاں ایسے ایسے نادر نکات اور فکر آفریں تنقیحات کی نشان دہی کی ہے کہ جن کے بارے میں ان کی انفرادیت کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔ ان تنقیدات میں یہ مغرب کے ان نقادوں کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں کہ جنہوں نے احیاء علوم (Renaissance) کی تحریک سے متاثر ہو کر استخراجی منطق (Deductive logic) سے بغاوت کی اور استقرار (Inductive) کی اہمیتوں پر زور دیا۔ اب ذیل میں اس تلخیص کی تفصیلات ملاحظہ ہوں:

دائرۂ بحث۔ علامہ ابنِ تیمیہ نے منطق پر جو اعتراضات کئے ہیں اس کے دو حصّے ہیں۔ پہلا حصہ حدود و تعریفات سے متعلق ہے اور دوسرا حصّہ قیاسات و اقضیہ سے۔ ان دونوں حصّوں کے متعلق ان کی بحثیں حد درجہ دقیق علمی

وفکری مضامین پر مشتمل ہیں۔ خصوصیت سے حدود و تعریفات کی بحث کا تو جواب نہیں۔
حد و تعریف کی ضرورت کب محسوس ہوئی۔ غالباً سقراط پہلا فلسفی ہے جس نے کسی شے کی تعریف یا حد کی ضرورتوں کو شدت سے محسوس کیا۔ اور یہ اس لئے کہ اس کو صبح و شام اپنے دوستوں اور شاگردوں سے نہایت ہی مشکل حکیمانہ مسائل پر گفتگو اور مکالمات کا موقع ملتا۔ دلائل کی چھان بین میں اور موضوع زیر بحث کی تحقیق و تفحص کے دوران میں اس نے محسوس کیا کہ بحث میں حصہ لینے والوں میں غلطی یا سفسطے اس بنا پر اُبھرتے ہیں کہ یہ جن چیزوں کے بارہ میں گفتگو کرتے ہیں ان کا کوئی صاف اور واضح تصور ان کے ذہنوں میں نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اس نے غور وفکر اور بحث و تمحیص کو نتیجہ خیز ٹھہرانے کی غرض سے یہ زریں اصول متعین کیا۔ کہ جب دو آدمی کسی مسئلہ پر بات چیت کریں تو پہلے یہ طے کرلیں کہ زیر بحث مسئلہ کی نوعیت ان کے نزدیک کیا ہے۔
ارسطو کا نظریۂ تعریف و حد۔ ارسطو نے ان کے بعد مسئلہ تعریف و حد (Definition) کی اہمیتوں پر ان سے بھی بڑھ کر زور دیا۔ اور اس کو کچھ ایسے رنگ میں پیش کیا کہ گویا اس سے ہر ہر شئ کی حقیقت پر براہِ راست روشنی پڑتی ہے۔ اور کسی چیز کی تعریف بیان کر دینے سے اس کی حقیقت و اصلیت پوری طرح نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔ یہی نہیں، تعریف و حد ان کے ہاں ایک ایسا جامع اور ہمہ گیر پیرایۂ بیان کا نام ہے۔ کہ جس کی گرفت میں کائنات کی ہر شے آتی ہے۔ اور جس سے کہ علم و معرفت کے نئے نئے دروازے کھلتے ہیں۔
تعریف کی تعریف جنس و فصل کی اہمیت } سوال یہ ہے کہ خود اس تعریف کی کیا تعریف ہے۔ جو اس درجہ انکشاف تام پر منتج ہوتی ہے۔ منطقی انداز میں یوں کہئے کہ تعریف ان کے نزدیک ایسے اسلوب اظہار سے تعبیر ہے کہ جس میں ایک طرف تو مشترکات کا ذکر ہو اور دوسری طرف ممیزات کا۔ مشترکات کو یہ جنس (Genus) کہتے ہیں، اور ممیزات کے لئے فصل (Differentia) کا لفظ تجویز کرتے ہیں۔ مشترکات کے ذریعے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ اس طرح ایک ایسی حقیقت کا پتہ چل جائے گا۔ کہ جو تعریف طلب شے کی قریب ترین نوع سے تعلق رکھتی ہے اور اس کے سب افراد میں جاری و ساری ہے اور ممیزات کے ذکر سے یہ فائدہ پہنچے گا۔ کہ تعریف طلب شئ افراد سے الگ تھلگ ہو جائے گی۔

اس کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ ایک شخص فرض کیجئے انسان کی حقیقت و ماہیت دریافت کرنا چاہتا ہے۔ یا یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ خمر کیا ہے اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ انسان حیوانِ ناطق ہے۔ اور خمر ایک ایسا سیال ہے جو مسکر ہے۔ اس میں حیوان اور سیال جنس ہیں اور ناطق و مسکر فصل۔
پہلا اعتراض۔ علامہ نے تعریف کی اس افادیت کا انکار کیا ہے۔ اور متعدد پہلوؤں سے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ارسطو اور اس کے متبعین نے اس سے جو توقعات وابستہ کی ہیں وہ پوری ہونے والی نہیں۔ اس ضمن میں ان کے

بیان کردہ اعتراضات میں بے حد تکرار پائی جاتی ہے یعنی ایک ہی چیز کو انہوں نے بیسیوں طریق سے ادا کیا ہے۔ اور ان کو ہم ان کی قدرتِ بیان، قلم کی روانی اور ذہانت و فطانت کی غیر معمولی صلاحیتوں کا قدرتی نتیجہ سمجھتے ہیں۔ اور اس کا ایک بیّن فائدہ بھی ہے۔ کہ ان کے زورِ بیان اور تکرارِ مطالب سے منطق ایسا خشک موضوع باغ و بہار کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ بہرحال سب سے پہلے تو ان کو اس تعریف کی جامعیت کھٹکتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام حقائق ان کی زد میں نہیں آپاتے۔ مثلاً اس کے دائرۂ اختیار سے اعداد قطعی خارج ہیں۔ کیونکہ ان کے لئے کسی ایسی جنس و فصل کا تصوّر نہیں کیا جاسکتا۔ کہ جو ان کی اصلیت کو گھیر لے۔ اور ان کی حقیقت کا پوری طرح احاطہ کرلے۔ آپ جب واحد کی یہ تعریف کرینگے کہ وہ ایسا عدد ہے جو تقسیم و انفصال کے عمل کو گوارا نہ کرسکے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ واحد سے پہلے آپ کثرت کی حقیقت سے واقف ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح آپ جب "کثیر" اور متعدد کی تعریف میں کہیں گے کہ وہ ایک ایسا عدد ہے جو کئی احاد اور وحدتوں پر مشتمل ہے۔ تو آپ کوئی نئی بات نہیں کہیں گے۔ اور کسی مخفی حقیقت کا انکشاف نہیں فرمائیں گے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کثیر کے بجائے اس کا ایک مترادف لفظ استعمال کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں یہ عیب پایا جاتا ہے۔ کہ یہ تعریف دور کی خرابیوں سے محفوظ نہیں رہ پائی۔ کیونکہ واحد کو آپ نے ایسے عدد سے تعبیر کیا ہے جو ناقابلِ تقسیم ہو یعنی کثیر ہو۔ اور کثیر کو ایسا عدد ٹھہرایا ہے جو وحدات پر مبنی ہو۔ اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوا کہ وحدت کی کوئی ایسی مستقل بالذات تعریف نہیں بیان کی جاسکتی کہ جس میں کثرت کا تصوّر نہ ہو۔ اور اسی طرح کثرت کی ایسی تعریف بیان کرنا ناممکن ہے۔ جس میں وحدت کے تصوّر سے کاملاً بے نیازی نہ برتی گئی ہو۔ یونانی عقول مجردہ کے قائل تھے علامہ کا کہنا ہے کہ ان کی بھی اصطلاحی تعریف ممکن نہیں۔ مغربی نقادوں نے اشخاص۔ مقامات اور الفاظ کو بھی اسی قبیل میں شمار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ان کی مناسب الفاظ میں وضاحت و تشریح تو کی جاسکتی ہے مگر باقاعدہ جنس و فصل کی اصطلاحوں میں تعریف نہیں۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علّامہ منفرد نہیں۔ بلکہ جیسا کہ خود انہوں نے ذکر کیا ہے۔ ابنِ سینا۔ رازی۔ غزالی اور سہروردی نے بھی تعریف کی عدمِ جامعیت کا اعتراف کیا ہے۔ مگر اس فرق کے ساتھ کہ علامہ کا ذہن اس معاملہ میں بالکل یکسو ہے۔ اور یہ حضرات عدمِ جامعیت کا اقرار کرتے ہوئے بھی کسی نہ کسی طرح اس کو کشفِ حقائق کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

دوسرا اعتراض۔ دوسری چیز جو انہیں کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ ماہو کے جواب میں منطقیوں نے جو ایک وضعی اور ڈھیلا ڈھالا طریق جنس و فصل کا اختیار کیا ہے یہ غیر فطری اور غیر ضروری ہے۔ آخر دوسرے علوم میں بھی تو کشفِ حقائق کی ضرورت پڑتی ہے جس طرح ایک منطقی حدود و تعریفات سے تعرض کرتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح ایک فقیہ، ایک اصولی، ایک نحوی اور طبیب بھی اپنے اپنے دائروں میں متعلقہ حقائق کی عقدہ کشائی کرنے پر مجبور ہے۔ لیکن ان میں کوئی بھی ان قیود کی پابندی کی زحمت مول نہیں لیتا۔ اور اپنے کو اس تصنع کا مکلف نہیں ٹھہراتا۔ سب سے زیادہ اخلاص و ہدایت کے رموز و اسرار

اور زندگی کے حقائق کی گرہ کھولنے والے انبیاء ہیں ان کی تعلیمات اور انداز بیان آپ کے سامنے ہے۔ کیا ان میں کسی ایک نے بھی خیر و شر اور عدل و انصاف ایسی اہم اقدار کی تشریح و وضاحت میں اس انداز اور اسلوب کی پیروی کی ہے۔

پتے کی بات۔ علامہ نے اس مرحلہ پر اسلامی علوم و فنون میں منطق کے تداخل سے جو مفسدے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ کہ جب تک متذکرہ بالا فنون منطق کی دخل اندازیوں سے محفوظ رہے ہیں۔ ان میں وضاحت و افادیت بدرجۂ اتم موجود رہی ہے۔ اور جب متاخرین نے ان وصفی پیمانوں کو اپنایا ہے اختلاف رائے کا وہ طوفان اُمڈ آیا ہے کہ حقائق تک کی تعیین مشکل ہو گئی ہے۔ مثلاً اسم کیا ہے؟ اس کی کوئی ستر تعریفیں بیان کی گئی ہیں۔ جیسا کہ ابن الانباری کی تصریحات سے واضح ہے۔ قیاس کیا ہے؟ اس کے بیس سے کچھ اوپر جواب دیئے گئے ہیں۔ یہی حال طب میں اور دیگر فنون کی تعریفات کی رنگا رنگی اور بوقلمونی کا ہے۔ لطف یہ ہے کہ خود یہ پیمانہ فکر و قیاس جسے ہم منطق کہتے ہیں تعریف حدود کے معاملہ میں اختلاف رائے سے اپنا دامن نہیں بچا سکا۔ ان کے ہاں بھی حیوانِ ناطق ـــ انسان کی کوئی آخری تعریف نہیں۔ بلکہ انسانیت کی کنہہ و حقیقت کو اس کے علاوہ دوسرے اسالیب میں بھی بیان کیا گیا ہے۔

جنس و فصل کی قید پر فنی اعتراض۔ حدود و تعریفات کے سلسلہ میں جنس و فصل کی قید پر علامہ کا فن کی حیثیت سے یہ اعتراض ہے کہ جنس سے اہلِ منطق کی کیا مراد ہے۔ ظاہر ہے کہ صرف حیوان کے لفظ سے تو انسانیت کے حدود واضح ہوتے نہیں۔ اسی طرح خمر کی تعریف کرتے وقت محض سیال کہدینے سے اس کے ممیزات کا قطعی پتہ نہیں چل سکتا۔ لہذا مزید وضاحت کی خاطر یا تو تعریف طلب ہونوع کے تمام محمولات اور صفات کا ذکر کیا جائے گا۔ اور یا پھر اس قریب تر صفت و نوع کے ذکر ہی پر اکتفا کیا جائے گا۔ کہ جس سے آگے بس ایک کڑی ممیز ہی کی رہ جاتی ہے۔ پہلی صورت میں یہ دشواری ہے کہ ان صفات و محمولات کی اتنی تعداد ہے کہ ان کا احاطہ مشکل ہے۔ حیوان کے علاوہ جسم۔ جسم نامی حساس متحرک بالارادہ وغیرہ کیا کیا کہنا پڑے گا۔ یہ موٹے موٹے محمولات ہیں اور پھر غور و فکر کی رفتار اگر نہ رُکے تو جسم کے ادھر متعدد صفات و محمولات ایسے بھی تجزیہ و تفحص کے متعین ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح بات متحرک بالارادہ پر جا کر ختم نہیں ہو جاتی۔ بلکہ انسانی صفات کا دائرہ اس سے زیادہ صفات تک وسیع ہے۔ دوسری صورت میں بھی اس نوع کی پیچیدگی کا سامنا ہے۔ انسان کے لئے حیوان یا خمر کے لئے سیال کا وصف ایسا نہیں کہ اسے ناطق یا مسکر سے بالکل ملا ہوا اور قریب ترین قرار دیا جا سکے۔ بلکہ ان کے بین بین اور بہت سے محمولات فرض کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً ایک حیوان جو دو پاؤں پر چلتا ہو۔ جو مستقیم القامت ہو۔ اسی طرح صرف سیال کہہ دینے سے شراب کی خصوصیات واضح نہیں ہو سکتیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اس سیال کو مشروب کہنا پڑے گا۔ اور مشروب کو لذّت بخش یا لذیذ کے لفظ سے تعبیر کرنا ہوگا۔ یہی نہیں پھر اس لذّت کی تعیین کرنا پڑے گی کہ وہ

کس نوع کی ہے۔ اور انسانی مجبوریوں کے پیش نظر یہ کس کے اختیار میں ہے کہ لذّت کی اس آخری نوع کو دریافت کرے کہ
جہاں سے سکر کے حدود داوّلین کا آغاز ہوتا ہے۔

جنس کا ذکر کیوں غیر ضروری ہے۔ جنس کے ذکر کرنے کی سرے سے اس لئے بھی ضرورت نہیں۔ کہ جب آپ فصل کا
ذکر کرینگے تو اکثر دلالت تضمنی کے طور پر اس میں جنس کا تصوّر خود بخود ذھن میں اُبھر آئے گا۔ کیونکہ ناطق یا مدرک کلیات
بہرحال حیات کے اعلیٰ درجہ سے بہرہ ور ہوگا۔ اور حیوان ہی ہوگا۔ جمادات ونباتات کی صف میں تو ہوگا نہیں۔ اس لئے
ارسطو کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ جنس وفصل دونوں کا ہونا حدِّ تام کے لئے ضروری ہے۔ علامہ ابنِ تیمیہ اس مرحلہ پر خصوصیت
سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ کہ تعریف وحدِّ تام کا مقصد کسی ایک ممیز یا فصل سے بھی پورا ہو سکتا
ہے۔ اور یہی وہ روش ہے جسے متکلمین اور حکماء اسلام نے بالعموم اپنے مضامین میں اجتہاد کیا ہے۔ کہ جب بھی کسی
مفہوم یا حقیقت کی ان کو وضاحت کرنا ہوتی ہے۔ تو صرف ممیزات کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور جنس قریب سے تعرض
ضروری نہیں سمجھتے۔

فصل کے ذکر پر اعتراض۔ فصل یا ممیز کی وضاحت کرتے ہوئے یونانی صفات کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں۔ ایک وہ جو
ماہیت وذات سے تعبیر ہیں۔ اور دوسری وہ ان کی اصطلاح میں جنہیں عرض عام یا خاصہ کہتے ہیں۔ علامہ کا اس پر
پہلا اعتراض یہ ہے کہ ماہیت وذات کی تعیین کس پیمانہ سے ہوگی۔ ان کے نزدیک جنہیں یہ لوگ صفاتِ ذاتیہ کہتے ہیں
ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ سراسر ذہن وفکر کی آفریدہ ہیں یعنی اگر ایک شخص نے ادراکِ صفات کو وصف ذاتی سمجھ لیا
ہے تو اس پر کیا قدغن ہے۔ علامہ کے نقطۂ نظر سے ماہیت وذات کی تعیین میں ارسطو اور اس کے متبعین محض اس بناء پر
غلط فہمی میں مبتلا ہوگئے کہ انہوں نے ماہیات وذاتیات کو ایسے حقائق فرض کر لیا کہ جن کا اپنا ایک مستقل وجود ہے۔ اور
جو اپنے اجزاء وجزئیات سے علٰحدہ بھی پائے جاتے ہیں۔ اور پہچانے جاتے ہیں جس کا یہ مطلب ہؤا کہ اگر دنیا میں کوئی انسان
زندہ نہ رہے جب بھی حقیقت انسانیہ کا تصوّر ان کے ہاں برقرار رہے گا۔ یا اگر اس عالم ہست وبود میں شراب وخمر کا نام و
نشان تک مٹ جائے جب بھی "حقیقتِ سکر" اپنا وجود قائم رکھے گی۔ یہ سفسطہ دراصل افلاطون کے نظریۂ مثل سے اُبھرا
ہے۔ اور اس کے قریب قریب یہ معنی ہیں کہ ہم معدومات کو بھی موجودات فرض کرلیں اور وجود وعدم میں جو بیّن اور انمٹ فرق
ہے اس کے حدود کو ملیا میٹ کردیں۔ ظاہر ہے کہ کم ازکم منطق میں تو اس تضاد کے لئے کسی گنجائش کا نکلنا محال ہے۔

منطق کی بدنصیبی۔ علامہ کا یہ اعتراض اس حد تک تو اپنے اندر بلاشبہ وزن رکھتا ہے کہ تنہا ناطقیت کو حقیقتِ انسانیہ سے
تعبیر کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ حقیقت جسے ہم انسانیت کہتے ہیں اتنی سادہ اور بسیط نہیں ہے کہ کوئی ایک ہی لفظ اس کے
تمام مالہ وماعلیہ کی وضاحت کرسکے۔ ادراک کلیات یا عقل وفکر کی تگ وتاز تو اس کا محض ایک پہلو ہے۔ جو ادنےٰ
درجہ کا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے متعدد دوسرے نفسی وباطنی پہلو ہوسکتے ہیں۔ کہ جو نسبتہً زیادہ اونچے اور زیادہ لطیف

ہوں۔ یہ منطق کی بدنصیبی ہے کہ اس نے مدارک انسانی کی تعیین میں ٹھوکر کھائی اور ادراک کلیات کے تنگ دائرہ سے آگے نہ بڑھ سکی۔ ورنہ فکر و ادراک سے آگے بھی معرفت و حکمت کے کچھ بلند پایہ زینے ہیں، جن کی نشان دہی ہو سکتی تھی۔ مگر یہ کیسا نری مدرسیت ہے کہ اگر وصف اوراک و ضحک وغیرہ۔ کا مقابلہ کیا جائے۔ تو دونوں ایک ہی درجہ کے ٹھہریں گے۔ اور ان میں بجز وضعی واصطلاحی فرق کے اور کوئی فرق پایا نہیں جائے گا۔ د مل نے اس حقیقت کو بنیادی صفات ( ) اور غیر بنیادی یا ثانوی صفات کہہ کر واضح کیا ہے۔

دوسرا فنی اعتراض۔ فصل و ممیز پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس سے بھی کشفِ حقیقت کا مقصد پورا نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ اگر آپ پہلے سے انسانیت کا کوئی تصور ذہن میں نہیں رکھتے ہیں۔ اور بربنائے تجربہ اور اس کی فکری صلاحیتوں سے واقف نہیں ہیں۔ تو کسی طرح بھی ادراک کلیات کا مقصد آپ کی ذہنی گرفت میں نہیں آسکتا۔ اور اگر صورتِ حال یہ ہے کہ آپ اس سے واقف ہیں۔ تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ اس ممیز سے کوئی نئی اور خصوصی حقیقت نظر و بصر کے سامنے نہیں آپاتی۔

انسان کی تعریف کی حد تک ان کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ ممیز یا فصل مانع نہیں۔ اس میں فرشتے بھی ادراک و فکر کی نعمتوں سے بہرہ مند ہونے کی وجہ سے داخل ہیں۔ اور اگر کوئی جنات کے وجود کو تسلیم کرتا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی مانتا ہے کہ ان کو اللہ تعالے نے اشکالِ مختلفہ کو اختیار کر لینے کی عجیب و غریب صلاحیتیں بخشی ہیں۔ تو ان کو بھی اس مفہوم میں شامل سمجھنا چاہیئے۔

کیا فنا و ہلاکت انسان کے وجود کا منطقی جزء ہے | اس اعتراض کے جواب میں ارسطو کے متبعین نے انسان کی تعریف میں کچھ اور صفات کا اضافہ کیا ہے۔ مثلاً حیوانِ ناطق کے آگے مائت کی قید بڑھا دی ہے۔ لیکن اس پر علامہ کا پیچھا ہوا اعتراض یہ ہے کہ مائت کہلانے سے بھی کہاں کام چلتا ہے۔ کیونکہ جنات بالاتفاق فانی ہیں۔ ہمیشہ زندہ رہنے والے نہیں۔ اور ملائکہ کے متعلق بھی بعض علماء یہ رائے رکھتے ہیں۔ کہ ان کو بھی بالآخر موت و ہلاکت سے دوچار ہونا ہے۔ علاوہ ازیں جہاں تک انسان کی منطقی ماہیت کا تعلق ہے خود اس کو بھی کب موت مستلزم ہے۔ یہ آخری حصہ بہت دور رس نتائج کا حامل ہے۔ اس کے معنی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ انسان اور خلود و بقا میں باہم کوئی منافات پائی نہیں جاتی۔ اور ہو سکتا ہے کہ کسی وقت یہ آفات و بلیات کا شکار انسان موت و ہلاکت کے اس چکر سے یکسر آزاد ہو جائے اور ان اسباب و وسائل پر قابو پالے۔ کہ جو حیاتِ جاوید کے سلسلہ میں اس وقت تک رکاوٹ بنے ہوئے ہیں۔[1]

(باقی۔ باقی)

---

[1] یہ مقالہ فلاسفیکل کانگرس کے چوتھے اجلاس منعقدہ ڈھاکا میں پڑھا گیا تھا۔

بشیر احمد ڈار

زرتشت اور اُس کا فلسفۂ اخلاق

(۲)

تیسری قسم کا نظامِ اخلاق دوسرے نظام کی طرح بدی کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے انسانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ اس کے خلاف ایک سلبی رویہ اختیار کیا جائے۔ شر کا پُرجوش اور عملی مقابلہ کرنے کی بجائے ایک طرح کا ذہنی اور قلبی رجحان پیدا کرنا ضروری ہے جس سے ظاہر ہو کہ ہم شر کے ان مظاہر کو پسند نہیں کرتے لیکن اس کے خلاف کوئی منظم یا کوئی مثبت اقدام کرنا ـــ اس نظامِ اخلاق کے مطابق نہ صرف غیر مناسب بلکہ ناممکن العمل ہے۔ عیسائیت نے اس دنیا کی بُرائیوں اور اس کے تاریک پہلوؤں پر اتنا زور دیا کہ لوگوں کے ذہن میں یہ تصور سما گیا کہ ان سے نجات انسانی کوششوں سے ممکن ہی نہیں۔ اس کے ساتھ ہی ایک دوسرا تصور خود انسان کی فطری بدی کا تھا جس کی رُو سے تمام انسان فطرتاً پیدائشی طور پر گناہ سے ملوث ہیں اور بدی اور گناہ کا یہ داغ ان کو حضرت آدمؑ سے ورثہ میں ملا ہے جس نے ابلیس کے دھوکے میں آکر خدا کے حکم کی نافرمانی کی اور اس کی پاداش میں وہ جنّت سے نکال دیا گیا۔ عہدِ عتیق کی رُو سے دنیا کی موجودہ زندگی اسی سزا کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں تصورات نے مل کر عیسائیت میں یہ انوکھا نظریہ پیدا کیا کہ خود خدا انسانوں کی شکل میں ظاہر ہوا تاکہ وہ صلیب پر چڑھ کر تمام انسانوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر سکے۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ اگر ایک طرف انتہائی مایوسی اور قنوطیت تھا جس سے بدی اور نیکی کی جنگ میں عملاً حصہ لینے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا تو دوسری طرف ایک قسم کی اخلاقی نراج بھی تھا۔ جب حضرت عیسیٰ تمام ان لوگوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر چکے ہیں جو عیسائیت کے دائرہ میں داخل ہو چکے ہیں یا آئندہ ہونگے تو پھر اخلاق و کردار کی اہمیت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ عیسائیت میں سینٹ پال اور لوتھر دونوں نے اس غیر اخلاقی عقیدہ کی تبلیغ کی کہ صرف حضرت عیسٰے پر ایمان لانا نجات کے لئے کافی ہے۔ نیک و بد، اچھے یا بُرے کام اس میں اثرانداز نہیں ہو سکتے۔ ایسی تعلیم کا نتیجہ عملاً رہبانیت ہے جو لوگوں کو اس چیز کی تعلیم نہیں دیتی کہ حق کے لئے اگر میدانِ کارزار میں بھی اُترنا پڑے تو جان و مال کی پرواہ نہیں کرنی چاہئے بلکہ جو یہ تعلیم دیتی ہے کہ اس میدانِ کارزار سے ہزاروں میل دور بھاگ جانا چاہئے اور اگر ظالم اور جابر لوگ ظلم و جبر کریں بھی تو صبر سے ان کو برداشت کرنا چاہئے کیونکہ حقیقی امن اور فلاح اسی میں ہے۔ اگر کوئی نفرت اور حقارت سے پیش آئے تو اس سے محبت اور عزت کا سلوک کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی ایک طمانچہ مارے تو دوسرا طمانچہ کھانے کے لئے دوسرا گال پیش کر دینا صحیح مردانگی اور اخلاق ہے۔ تاریخی طور پر یہ اخلاقی نصائح ہمیشہ ناقابلِ عمل رہے ہیں لیکن اگر

ان کی اہمیت کسی حد تک تسلیم کر بھی لی جائے تو یہ صرف انفرادی دائرہ عمل میں تو گوارا کی جا سکتی ہیں۔ اگر اس طرح کی سلبی رواداری معاشرتی دائرہ میں روا رکھی جائے تو شاید تمدنی زندگی ایک مختصر سے لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ یہاں تو ہر قدم پر شر کے چھوٹے سے چھوٹے مظہر کا مقابلہ تندہی سے کرنا پڑتا ہے، بدی کا ایک معمولی شائبہ بھی بغیر مٹائے نہیں چھوڑا جا سکتا، بدعنوانی اور بدکرداری کو سختی اور شدت سے ختم کرنے کے لئے ہر ممکن ذرائع استعمال کئے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان بظاہر شاندار نظریات پر نہ کبھی اس دنیا میں عمل ہوا ہے اور نہ کبھی ہو سکتا ہے۔

آں حضرت نے ایک دفعہ فرمایا کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ بدی کے چلن کو روکے۔ اگر ممکن ہو تو ہاتھ سے یا زبان سے اور اگر یہ کسی سے نہ ہو سکے تو پھر دل میں اس کو برا جانے، لیکن یہ ایمان کی سب سے کمزور شکل ہوگی۔ اس روایت سے یہ چیز صاف ہو جاتی ہے کہ بدی کا مقابلہ کرنا ہر صاحب فہم انسان کے لئے اوّلین فرض ہے۔ قرآن میں ایک جگہ صالح بندوں کی تعریف کرتے ہوئے اس فرض کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ یہ لوگ وہ ہیں جو معروف کا حکم دیتے ہیں اور نہی سے دوسروں کو عملی طور پر روکتے ہیں۔ (۹ : ۱۱۲)

چوتھا نظام اخلاق وہ ہے جو بدی اور شر کے خلاف ایک عملی اور مثبت اقدام کی نہ صرف دعوت دیتا ہے بلکہ انسانی فلاح و بہبود کا مکمل انحصار اس حکم اور عمل پر رکھتا ہے۔

رہبانی اور وحدت وجودی نظریات کے حامیوں نے اپنے طریقۂ کار کی حمایت میں شر اور بدی کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ بدی کا کوئی علٰحدہ وجود نہیں۔ چونکہ وجود بہ حیثیت وجود خیر محض ہے اور اس کے علاوہ اور کوئی وجود نہیں تو لامحالہ اس سے یہی نتیجہ نکل سکتا ہے کہ بدی اور شر کا وجود محض اعتباری ہے۔ وہ چیز جو ہمیں بری معلوم ہوتی ہے درحقیقت اپنی ماہیت کے لحاظ سے ہر قسم کے اخلاقی حکم سے مبرّا ہے۔ اس کا اچھا یا برا ہونا ہمارے عارضی مقاصد اور وقتی تصورات پر مبنی ہے۔ مولانا جامی لوائح میں لکھتے ہیں کہ شر کوئی مثبت حقیقت نہیں بلکہ خیر کا عدم ہے۔ جب کوئی شے اپنی حقیقی ماہیت کو ظاہر کرنے سے عاجز ہو یا حالات کے ماتحت وہ عارضی طور پر ظاہر نہ کر سکے تو اس کمی کو ہم شر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر اس نقطۂ نگاہ کو تسلیم کر لیا جائے تو خیر اور شر کا انفرادی وجود اور اس کی بنا پر اخلاق اور روحانیت کا تمام نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اگر بدی بدی نہیں بلکہ نیکی ہی کی ایک معکوس شکل ہے تو پھر اس زندگی میں کسی قسم کی اخلاقی تگ و دو یا تعمیر سیرت کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ لیکن زرتشت کے نزدیک یہ تجزیہ بالکل غلط ہے۔ نیکی اور خیر کی طرح بدی اور شر کا وجود ایک مستقل بالذات حقیقت ہے اور کسی قسم کی منطقی موشگافیوں سے اس کے خطرناک عواقب سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی۔ کائنات میں باہمی توافق اور یکرنگی کے ساتھ ساتھ تصادم اور بگاڑ کے آثار بھی پائے جاتے ہیں اور ایک صحت مند زندگی بسر کرنے کے لئے ان کے خلاف ایک مسلسل جد و جہد انسان کے لئے ایک ضروری امر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کی اپنی داخلی اور نفسیاتی زندگی میں ایک ناگزیر تصادم موجود

ہے اور ایک صحت مند انسانیت کے بقا کے لئے ان خطرناک عوامل پر قابو پانا ناگزیر ہے۔ یہی حالت انسانی سوسائٹی کی ہے۔ اگر اخلاقی اقدار کا استحکام مدِّ نظر ہو تو ہر انسان کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ بین الانسانی تعلقات میں سے حسد، بغض، عناد، رنجشوں کو دور کرکے ایک بلند وارفع مقصد کے لئے آپس میں یک جہتی پیدا کی جائے۔

شر کی اس عالمگیری کو ختم کرنا ہی مذہب اور اخلاق کا مقصد ہے لیکن یہ مقصد محض انفرادی اصلاح اور زندگی سے فرار سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ زرتشت کے نزدیک یہ کافی نہیں کہ ہر انسان اپنے اپنے طور پر نیکی کو اختیار کرے اور بدی سے مجتنب ہو بلکہ ہر شخص اس کوشش میں لگا رہے کہ دوسرے انسانوں کو بھی یہی توفیق نصیب ہو۔ خود نیک بننا اور دوسروں کو نیکی کی ترغیب نہ دینا، خود بدی سے کنارہ کش ہونا اور دوسروں کو بدی اور فواحش میں مبتلا دیکھ کر کوئی تحریک محسوس نہ کرنا۔۔۔ زرتشت کے نزدیک کوئی قابلِ فخر کام نہیں، بلکہ محض ایک سلبی فعل ہے۔ وہ شخص جو کسی خوفناک بیماری کی دوا معلوم کرتا ہے، جو مختلف وبائی امراض پر قابو پانے کے مختلف کامیاب طریقے ایجاد کرتا ہے وہ طبعی شر کی قوتوں کو کمزور کرنے میں مدد و معاون ہے۔ جو انسان کے قلب کی تاریکیوں کو علم و شعور کی روشنی سے دور کرے، جو تعصب اور تنگ نظری کے خلاف علمِ جہاد بلند کرے، جو ظلم و ناانصافی، فسق و فجور، جرم و عصیان کو نسیاً منسیاً کرنے کے لئے میدانِ کارزار میں اُتر پڑے وہی انسان درحقیقت انسانیت کا صحیح خادم، اخلاق کا بہتر علمبردار اور روحانیت کا بلند ترین مظہر ہے۔ طبعی اور اخلاقی بدیوں کا وجود ہر وقت انسانوں کو دعوت دے رہا ہے کہ وہ اس کو ختم کرنے کے لئے ہر ممکن اور جائز طریقوں کو استعمال میں لاکر پوری کوشش کریں اور اس کوشش میں خدا ان کے ساتھ مکمل تعاون کے لئے تیار ہے۔ سپنوزا کا خیال تھا کہ خدا ایک کامل وجود ہے اس لئے اس کے ساتھ کسی مقصد کی نسبت کرنا اس کے کمال کی تنقیص ہوگا۔ بعض دوسرے مفکرین کا خیال ہے کہ اس دنیا میں شر کا وجود خدا کے مصدرِ خیر ہونے کے منافی ہے۔ ان مختلف نظریات کے مقابلہ میں زرتشت کا ایک ہی جواب ہے کہ یہ کائنات مکمل نہیں بلکہ ناتمام ہے اور اب انسان کا فرض ہے کہ اس کام کو اپنے ذمہ لے۔ یزدان اور اہرمن کی مسلسل کش مکش اسی مقصد کے لئے ہے کہ انسان اس میں پوری تندہی سے حصّہ لے اور اپنی پوری قوت یزدان کی مدد میں صرف کرے۔ فتح اور کامرانی آخرکار انسان کی کوششوں کو حاصل ہوگی کیونکہ باطل کے مقابلہ پر حق کی فتح یقینی امر ہے:

جاء الحق وزھق الباطل، ان الباطل کان زھوقا۔ — حق ظاہر ہوگیا اور باطل دب گیا، یقیناً باطل مٹنے والی چیز ہے۔

چین میں لاؤزا کے مقابلہ پر کونفیوشس، ہندوستان میں گوتم بدھ کے مقابلہ پر کرشن اور مشرق وسطیٰ میں حضرت عیسٰی کے مقابلہ پر زرتشت اسی چوتھے نظریۂ اخلاق کے علمبردار تھے اور اسی لئے نیٹشے نے جب عیسائی رہبانی نظام پر حملہ کیا تو زرتشت کے نام پر اپنی ایک کتاب کو منسوب کیا۔ نیٹشے شاید پہلا مغربی مفکر تھا جس نے اپنی معاصری سوسائٹی کی اخلاقی خرابیوں کو محسوس کیا۔ اس کے خیال میں مروجہ اخلاقی اقدار

جس کو اس نے غلامانہ اخلاق کا نام دیا زوال کا پیش خیمہ ہیں۔ اس لئے ان کو ترک کرکے ایک صحت مندانہ اخلاق کو رواج دینا ضروری ہے۔ اس نے زرتشت کے نظریۂ خیر و شر کو بہترین سمجھ کر اسے اختیار کیا۔ ان دونوں کے نزدیک انسان کا فرض ہے کہ وہ زندگی کے ہر پہلو اور ہر کونے میں شر کی قوتوں کا مقابلہ کرے تاکہ خیر اور بھلائی کی قوتوں کو تقویت ہو۔ نیٹشے نے خدا کا انکار کیا تو صرف اس لئے کہ انسان اکثر اپنی تمام ذمہ داری اپنے کندھوں سے اُتار کر خدا کے سپرد کر دیتے ہیں اور خود اس کش مکش سے فرار اختیار کر لیتے ہیں۔ اس نے اعلان کیا کہ "خدا اب مر چکا ہے" اور خیر و شر کی جنگ ہنوز اسی طرح بلکہ پہلے سے بھی زیادہ خطرناک حالت میں ہمارے سامنے ہے اس لئے اب ہمارا فرض ہے کہ تمام پُرانے غلط تصوّرات کو ذہن سے خارج کرکے اس جنگ کے لئے تیار ہو جائیں۔ زرتشت اس حد تک نیٹشے کا ہم نوا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے نزدیک اس جنگ میں حصّہ لینا انسان کا اپنا کام ہے لیکن اگر وہ ہمت سے ایک قدم اُٹھائے گا تو تائیدِ ایزدی سے اس کا ہر قدم فیصلہ کن ثابت ہو گا۔

نیٹشے کی تمام تر کوشش کا مقصد کامل افراد پیدا کرنا تھا اور زرتشت کا مطمحِ نظر ایک صالح انسان کی تعمیر۔ نیٹشے چند انسانوں کی تخلیق کا خواہش مند تھا جو عوام کالانعام کی راہبری کر سکیں۔ زرتشت کے سامنے انہی عوام کی قلب ماہیت تھی تاکہ وہ اپنی اور اپنے جیسے دوسروں کی اصلاح کر سکیں اور اس طرح ایک صالح معاشرہ وجود میں آئے جس سے یہ دُنیا اور اس کی زندگی میں چین، امن، انصاف اور عدل کا رواج ہو۔

زرتشت کے ہاں زندگی مابعد الموت کا تصوّر بہت نمایاں نظر آتا ہے اور یہی اس کی خصوصیت ہے۔ مغربی ناقدین کی رائے ہے کہ یہ تصوّر یہودیت کی ابتدائی کتابوں میں موجود نہیں۔ سیاسی زوال کے بعد جب بنی اسرائیل جلاوطنی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوئے تو اس وقت وہ زرتشتی دین سے دوچار ہوئے اور یہیں سے اُنہوں نے مابعد الموت زندگی کے مختلف تصوّرات حاصل کئے۔ لیکن یہ تنقید حالات کے غلط تجزیہ کا نتیجہ ہے۔ قرآن کی رُو سے انسانوں کی ہدایت کا کام خدا کے ذمہ تھا اور اس لئے مختلف تاریخی ادوار میں ہر جگہ پیغمبر آتے رہے جنہوں نے انسانی فلاح و بہبود کے صراطِ مستقیم کی نشان دہی کر دی۔ خدا کے وجود، اس کی توحید، حیات مابعد الموت کے عقیدوں کی تشریح اسی مقصد کا ایک جزو تھی جو مختلف رسولوں نے اپنی اپنی قوم اور اپنے اپنے زمانہ میں کر دی۔ اگر یہودیوں کی کتب مقدسہ میں حیات مابعد الموت کی تفصیلات نہیں ملتیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اُنہوں نے یہ تصوّر بعد میں مزدیسنا کے پیروؤں کے ذریعہ حاصل کیا بلکہ یہ اس چیز کا بیّن ثبوت ہے کہ ان کتابوں میں تحریف ہو چکی تھی یا وہ اصل کتابیں زمانے کی دستبرد سے محفوظ نہیں رہ سکیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابلِ تردید ہے کہ زرتشت نبی کی تعلیم میں حیات بعد الموت کا تصوّر تمام سامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام کے عقائد سے بہت زیادہ مماثل ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہو گا کہ مزدیسنا کی تعلیم کا منبع وہی مصدرِ ہدایت ہے جس نے دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف نبیوں کے ذریعے انسانوں کی دینی راہنمائی کی۔ اگرچہ زرتشت خالص آریہ اقوام میں پیدا ہُوا اور انہی کے ایک گروہ کی ہدایت کا کام اپنے ذمہ لیا لیکن اس کا دین حیات بعد الموت کے تصوّر کے

لحاظ سے باقی تمام آریہ اقوام سے ممتاز ہے۔ ہندوستان اور یونان میں آریوں نے تناسخ اور آواگون کے چکر کے نظریات پیش کئے اور اسی کے نتیجہ میں ان کے ہاں قنوطیت اور زندگی سے فرار کا تصور نمایاں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس زرتشتی نظام فکر میں اس زندگی کی اہمیت اور موت کے بعد کی زندگی کے تصورات باقی سب سامی مذاہب کے اس قسم کے تصورات سے مشابہ ہیں۔

زرتشتی نظام میں ہر انسان تین چیزوں سے مرکب ہے، جسم، زندگی اور روح۔ روح چونکہ مادی اور نامیاتی عنصروں کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی اس لئے وہ ابدی اور لافانی ہے۔ وہ پیدائش کے وقت جسم میں داخل ہوجاتی ہے اور موت کے بعد جدا ہو جاتی ہے۔ تن اور روح کا تعلق گھوڑے اور گھوڑے سوار کا سا ہے۔ رہبانی نظامِ اخلاق کے برعکس زرتشت نے جسمانی صحت اور طہارت کی مناسب اہمیت کا اقرار کیا چنانچہ بدنی طہارت زرتشتیوں کے ہاں آج تک مذہبی اعمال میں شامل ہے۔ اسی مقصد کے تحت روزے رکھنے کی ممانعت کی گئی کیونکہ اس سے جسمانی صحت کو نقصان پہنچتا ہے اور روزہ رکھ کر انسان نیکی اور بھلائی کے کام نہیں کر سکتا۔ چنانچہ وندیداد میں لکھا ہے:

"اس اصول کو یاد رکھو، وہ شخص جو کھانے سے پرہیز کرتا ہے اس قابل نہیں ہوتا کہ نیکی کا کام کر سکے۔ زراعت کی ذمہ داری برداشت کر سکے یا طاقتور بچے پیدا کر سکے۔ ساری مادی دنیا خوراک کے ذریعہ قائم ہے، فاقہ سے وہ مر جاتی ہے۔"

طہارت صرف انسانی جسم کی ضروری نہیں، بلکہ پانی، آگ، ہوا اور مٹی سبھی اجزا کو پاک اور صاف رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ زرتشتی اخلاق کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ زرتشت کی تعلیم و تبلیغ کا سارا دارومدار دو اہم باتوں پر تھا۔ ایک طرف مختلف دیوتاؤں کی پرستش ترک کر کے خدائے واحد کی عبادت اور دوسری طرف خانہ بدوشی کی زندگی کو ترک کر کے تمدنی زندگی کا اختیار کرنا۔ اس کی خواہش تھی کہ اس کی قوم صحرانوردی کو ترک کر کے شہروں میں آباد ہونا سیکھ لے۔ اس لئے اس کے نظامِ اخلاق میں کاشتکاری اور اس کے متعلقہ امور کے متعلق خاص ہدایات ملتی ہیں۔ پانی، آگ، ہوا اور مٹی کی پاکیزگی کا حکم بھی اسی ضمن میں آتا ہے اور اسی لئے زرتشت نے مُردوں کو دفن کرنے یا آگ میں جلانے یا دریا میں پھینک دینے کی ممانعت کر دی۔ ان کے ہاں رواج تھا کہ اونچی جگہوں پر میت کو رکھ دیتے تھے تاکہ جانور اس کو کھا جائیں اور اس طرح پانی، ہوا، مٹی اور آگ نجاست سے بچی رہیں۔

اس کے اخلاقی نظام میں انسان کے اختیار کو نمایاں حیثیت دی گئی ہے۔ جب انسان کی فلاح کا تمام دارومدار خیر و شر کی جنگ میں حصہ لینا اور خیر کی قوتوں کا ساتھ دینا ہے تو اس سے لازمی طور پر اس کے اختیار کی آزادی کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کے ہاں کسی قسم کے رہبانی توکل اور جبریہ عقائد کی گنجائش ہی نہیں۔ شریعت نے جو قانون اس کے سامنے رکھا ہے، اس پر چل کر انسان اپنے مادی اور روحانی مقاصد حاصل کر سکتا ہے اور

اس طرح خدا کی رضا اور خوشنودی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ خود مسلمانوں میں یہ تصور موجود تھا کہ مجوس خالص قدری گروہ سے تعلق رکھتے تھے چنانچہ محمود شبستری گلشنِ راز میں کہتا ہے :

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است — نبی فرمود او مانند گبر است

نیک اعمال کا بدلہ اور اجر زرتشت کے نزدیک دونوں جہانوں میں ملتا ہے۔ چنانچہ جہاں کسی محنتی آدمی کا ذکر ہے جس نے کھیتی باڑی میں پوری تندہی سے کام کیا تاکہ لوگوں کو بھوک، پیاس، بیماری اور فاقہ سے محفوظ کرے، وہاں اس کی نیکی کا اجر اگر آخرت میں نجات اور سعادت ہے تو اس دنیا میں اسے مویشیوں کی بہتات اور غلے کی فراوانی بھی میسر آئے گی۔ لیکن اس کے باوجود یہودیوں کی طرح زرتشت نے اپنے پیروؤں کی نگاہ کبھی اس دنیا کی کامیابی تک محدود نہ رکھی بلکہ آخرت کی بہتر اور اعلیٰ زندگی کا نقشہ ہمیشہ قائم رکھا۔ اس کے نزدیک انسان کی تمام کوششوں اور تمناؤں کا آخری اور پائدار نتیجہ وہی زندگی ہے جہاں وہ اپنے رب و مولا اہورا مزدا سے ملاقات کر سکے گا۔ اس دن صرف اس کے اعمال ہونگے، کسی آقا یا پیر کی سفارش کام نہ آسکے گی۔ کوئی دوسرا شخص اس کے بُرے کاموں کا بوجھ اُٹھا نہیں سکے گا ـــ صرف اس کے اپنے اعمال اس کی سعادت یا شقاوت کا باعث ہونگے۔ اس کے نیک خیالات، نیک الفاظ اور نیک اعمال جنّت کی کنجی ہیں۔ اس کے بُرے خیالات الفاظ اور اعمال ہی جہنّم کا راستہ تیار کرتے ہیں۔ جس کے مجموعی اعمال میں نیکی کا پلڑا بھاری ہوگا وہی فلاح پائے گا جس کے مجموعی اعمال میں بدی کا پلڑا بھاری ہوگا، وہ خاسر و نامراد ہوگا۔ جنّت کے لئے جدید فارسی میں لفظ بہشت ہے جو اوستا کے لفظ وہشتہ سے ماخوذ ہے۔ وہشتہ کے معنی بہترین کے ہیں۔ آج اچھا ہونے کی کوشش کرو، کل سے بہتر اور اس سے اگلے دن بہترین اور اس مسلسل کوشش کا نتیجہ بہشت اور حیاتِ جاودانی ہے۔

اس زندگی کے اختتام پر ایک ایسا دَور ضرور آئے گا جب شر اور بدی کی تمام قوتوں کا استیصال ہو سکے گا اس وقت ایک آخری نبی نمودار ہوگا جو اس دنیا میں خیر اور نیکی کو رائج کرنے میں کامیاب ہوگا۔ اس کے بعد قیامت یعنی رستا خیز ہوگی جب تمام انسان زندہ کئے جائیں گے اور بدی کی روحوں کو جہنّم سے نکال کر ان کے گناہوں سے پاک کیا جائے گا۔ اس کے بعد ہمیشگی کی زندگی جس میں بڑھاپا، کمزوری، موت، بیماری، غم، دُکھ سب غائب ہونگے۔ اس وقت اہرمن سے کیا سلوک ہوگا؟ اس کے متعلق کوئی تفصیل نہیں ملتی۔ لیکن چونکہ اس چیز کا اعلان موجود ہے کہ شر اور بدی کا مکمل استیصال ہو جائے گا تو اس سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ اہرمن کی شرانگیز قوتوں کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔ بدی تبھی ناپید ہوگی جب بدی کا منبع و مصدر (ابلیس) اپنی فطرت صحیحہ پر دوبارہ آجائے گا۔

لیکن زرتشت کے نزدیک ضروری نہیں کہ یہ دَور اس کائنات کے آخری حصّہ میں نمودار ہو۔ اس کے قول کے مطابق اگر تمام بنی نوع انسان اس کش مکشِ حیات میں نیکی کی قوتوں کا ساتھ دینے کے لئے تیار ہو جائیں اور

اپنی تمام کوششوں کو اس مقصدِ عظیم کے حصول پر مرکوز کردیں، تو یہ چین و امن، عدل و انصاف کا دور ہر وقت اور ہر زمانے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور زرتشتی نظامِ اخلاق کا تمام مقصد ایسے ہی مکمل معاشرہ کو وجود میں لانا تھا۔

"اے اہورا مزدا میں تم سے پوچھتا ہوں، وہ سچا اور نیک انسان جو اپنے خاندان، اپنی قوم اور اپنے ملک کی بھلائی اور بہتری میں کوشاں ہوں، وہ تمہارے جیسا کیسے ہوسکتا ہے؟

"وہ کب تمہاری رضا کو حاصل کرسکے گا؟ اس کے کون سے اعمال تمہیں زیادہ پسندیدہ ہونگے؟ ہر اس آدمی کے لئے جو ہوش و عقل رکھتا ہے، جو غور و فکر کرسکتا ہے، وہ شخص جو ہر حالت میں پوری قوت کے ساتھ راستی کا علم بلند رکھے، جو اپنے الفاظ اور اعمال میں سچائی کا نمونہ ہو۔۔۔ وہی شخص اے مزدا اہورا تیرا بہترین مددگار ہے۔

"وہی شخص اے امزدا اہورا، جو تیرا حقیقی معنوں میں دوست ہے، تیرے انعامات کا مستحق ہے جو اس فانی دنیا میں صحت، خوشی اور دولت کی شکل میں ہوگی اور آخرت میں ابدی زندگی کی شکل میں، اس شخص کو ہمیشگی کے لئے تم سے ملاقات کا شرف حاصل ہوگا اور وہی نش پاک کی طاقت سے سرفراز اجائے گا۔"

زرتشت کے فلسفۂ اخلاق کی بنیاد تین چیزوں پر ہے: اندیشۂ نیک، گفتار نیک، کردار نیک۔ ان کے مقابلہ پر تین چیزوں سے بچنے کی ہدایت ہے: اندیشۂ بد، گفتار بد اور کردار بد۔ فردوسی نے شاہنامہ میں ان تینوں چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے:

ہر آں کس کہ اندیشۂ بد کند	بفرجام بد با تن خود کند
رخ مرد را تیرہ دارد دروغ	بلندیش ہرگز نگیرد فروغ
کسے کو بود پاک و یزداں پرست	نیازد بہ کردار بد ہیچ دست

ان کی بنیاد پر سارے اخلاق کی تعمیر ہوتی ہے۔

اے اہورا مزدا! اے اشائے زیبا! ہم اپنے لئے ایک ایسی چیز منتخب کرنا چاہتے ہیں اور ایسا اندیشۂ گفتار و کردار بجالائیں کہ دونوں جہانوں میں بہترین ہو۔"

"اے اہورا مزدا! ہم اس پیغمبر کے کلام کے خواستگار رہیں تاکہ راستی کے بہترین تصوّر کو لوگوں میں پھیلائیں۔

"اے اہورا مزدا! پاک خیال، راستی اور درستی، کردار و گفتار و آئین نیک کی مدد سے تیرا قرب حاصل کرنا چاہتے ہیں۔"

اے مزدا اہورا! تیری ثنا کرتے ہیں اور تیرے سپاس گزار ہیں۔ اندیشۂ نیک، گفتار نیک اور کردار نیک سے تیرا قرب چاہتے ہیں۔"

"اے اہورا مزدا شاید کہ ہم دیکھ سکیں، شاید کہ تمہارا قرب ہمیں حاصل ہو، شاید تیری ہمیشہ کی دوستی ہمیں میسر ہو۔۔ بہترین و بلاترین راستی کے ذریعے۔"

"اب میں چاہتا ہوں کہ اس کشور کو جو اندیشۂ کردار و گفتار نیک کا مقام ہے، اپنی آنکھوں سے دیکھوں۔ میں نے

راستی کے توسط سے آہورامزدا کو پہچانا۔"

ان اقتباسات میں لفظ راستی اوستا کے لفظ اشا کا ترجمہ ہے۔ لیکن اشا زرتشتی اخلاق میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور اس کا مفہوم بہت وسیع ہے یہ ایک اخلاقی قانون ہے جس کے مطابق کائنات کی تخلیق ہوئی اور جس کے مطابق وہ آج تک اپنے فرائض سرانجام دے رہی ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ اسی اشا یعنی راستی پر گامزن ہو کیونکہ اسی سے وہ آہورامزدا کا قرب حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے مفہوم میں تربیت، یکسانیت، ہم آہنگی، ضبطِ نفس اور تمام وہ افعال جن میں خلوص، راستی اور صلۂ رحمی مضمر ہو شامل ہیں۔ اعمال و کردار کی ہم آہنگی اور ضبطِ نفس سے راستی اور تقوے پیدا ہوتا ہے بے آہنگی اور انقطاعِ روابط سے فسق و فجور۔ اشا سے انسانی روابط کا قیام اور دروج (یعنی دروغ) سے روابط کا انقطاع۔ اس لئے زرتشتی اخلاق میں ہر انسان کا فرض ہے کہ اشا یعنی تقوے اور قانون راستی کی مکمل پابندی کرے۔ اسی حقیقت کو قرآن نے مندرجہ ذیل آیت میں ذکر کیا ہے!

الذین ینقضون عهد اللہ من بعد میثاقه ویقطعون ما امر اللہ به ان یوصل و یفسدون فی الارض اولئك هم الخاسرون۔

وہ لوگ جو اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ کر بعد میں توڑ دیتے ہیں، اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں، حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھانیوالے ہیں

اسی طرح ایک دوسری جگہ مذکور ہے:

الذین یوفون به عهد اللہ ولا ینقضون المیثاق والذین یصلون ما امر اللہ به ان یوصل ویخشون ربهم ویخافون سوء الحساب۔

وہ شخص جو اللہ کے عہد کے پابند اور میثاق کو نہیں توڑتے، اور جو اس کو جوڑتے ہیں جس کے جوڑنے کا حکم اللہ نے دیا ہے اور اپنے رب کی خشیت سے بہرہ ور اور بُرے حساب سے ڈرتے رہتے ہیں۔

ان دونوں جگہ قرآن یہ ذہن نشین کرانا چاہتا ہے کہ انسان کی اخلاقی زندگی کا دارومدار ایک ایسے قانون پر ہے جس میں چند روابط کا قیام اور استحکام انسان کی اجتماعی و انفرادی فلاح کے لئے ناگزیر ہے۔ روابط کے انقطاع سے مراد ہر وہ خرابی ہے جس سے انفرادی، معاشری، قومی، بین الاقوامی معاملات میں فسق و فجور پیدا ہوتا ہے۔ زرتشتی اشا یا تقویٰ قرآن کی زبان میں انسانی روابط کا استحکام ہے۔ اسی کے قیام اور استحکام پر فلاح کا دارومدار ہے۔ چنانچہ ہوم یشت میں اہورامزدا کہتا ہے: "میں ان کے ساتھ ہوں جو دنیا میں امن کو قائم رکھتے ہیں، ان کے ساتھ نہیں جو دنیا میں فساد پیدا کرتے ہیں۔" یسنا ی ۲۷ بند ۱۴ میں مذکور ہے: راستہ صرف ایک ہے اور وہ اشا یعنی راستی اور تقوے کا راستہ ہے۔ باقی سب راستے غلط اور گمراہ کن ہیں۔ گاتھا اشتود میں مذکور ہے: "جو شخص کسی دوسرے کو راستی اور درستی کا راستہ دکھائیگا وہ اس دنیا میں جو اہورامزدا کی رہائش ہے خیر کثیر پائے گا۔" تمام یونانی مورخوں نے متفق الزبان ہو کر اس چیز کا ذکر کیا ہے کہ ایران قدیم میں تین چیزوں کی تعلیم ضروری سمجھی جاتی تھی: گھوڑے کی سواری، تیراندازی اور سچ بولنا۔ زرتشتی ایران میں جھوٹ بولنا گناہ کبیرہ شمار ہوتا تھا اور اس کے بعد قرضدار ہونا، کیونکہ ان کے نزدیک قرضدار کے لئے جھوٹ بولنا بعض دفعہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔

محمد جعفر شاہ پھلواروی

سود خواری کی قسمیں

(حدیث کی روشنی میں)

چھوٹے چھوٹے اور محدود معاملات وعادات کو رائج کرنا یا ختم کرنا زیادہ دشوار نہیں لیکن مال کا معاملہ دلوں میں کچھ ایسا پیوست ہوتا ہے کہ اسے اکھاڑنے کے لئے ایک تو ذہنی تبدیلی اور محکم اخلاقی بلندی پیدا کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ دوسرے یہ بھی لازم ہوتا ہے کہ ایک ہمہ گیر اور بیخ گرفتہ نظام کو بدلنے سے جو نقصان دکھائی دیتا ہو اس کی تلافی کا سامان بھی پیدا کر دیا جائے جو اس کا بدل انکل ہو۔ اس مقصد کی تکمیل کے لئے بڑے گہرے غور و فکر کی اور انتہائی محتاط قدم اٹھانے کی ضرورت ہوگی۔ اس پیچیدگی کو محض ایک مفتی حل نہیں کرسکتا۔ اسے وہ مرد مومن حل کرسکتا ہے جو ایک طرف تو اپنی روح کی گہرائیوں میں اسلامی اقدار کو جذب کئے ہوئے ہو اور دوسری طرف اقتصادیات و معاشیات کے فن پر عبور کامل رکھتا ہو اور دنیا کے نظامِ معاش، نظامِ تجارت اور رائج الوقت اصولِ مبادلہ پر گہری نگاہ رکھتا ہو۔

مسئلہ ربا (سود) کی نزاکت کا اندازہ سیدنا عمرؓ کے اس جملے سے کیجئے:

..... ثلاث وددت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان عھد الینا فیھن عھدا ننتھی الیہ، الجد والکلالۃ وابواب من ابواب الربوا۔ (السنۃ الاما لکا)

تین باتیں ہیں جن کے متعلق مجھے تمنا ہوتی ہے کہ کاش حضورؐ ان کے متعلق واضح اور آخری احکام بتا جاتے۔ ایک داد کا ترکہ، دوسری کلالہ کا حصہ اور تیسری سود کی بعض قسمیں۔

یہ جملہ اس شخص کی زبان سے نکلا ہے جس کے ہاتھ میں تقدیرِ امم ہے، جس کے قبضے میں دنیا کی اقتصادی پالیسی ہے اور یہ جملہ اس وقت نکلا ہے جب کہ عہدِ نبوت کو ابھی چند سال ہی گزرے ہیں اور ایسی حالت میں نکلا ہے جبکہ تمدن سمٹا ہوا ہے، زندگی سادی ہے، لین دین کا طریقہ سہل ہے، معاملات پیچیدہ نہیں، بینکوں کا تصور تک نہیں، مبادلۂ زر میں کوئی دشواری نہیں۔

ذرا ٹھنڈے دل سے سوچئے کہ جب ان حالات میں سیدنا عمرؓ جیسا انسان مسائل ربا میں الجھن محسوس کرتا ہے تو آج جبکہ ساری دنیا کا نظام اقتصادیات انتہائی پیچیدہ ہے کیوں نہ شدید الجھنیں محسوس ہونگی۔

اسلام محض چند خوش آیند اور خیالی تصورات کا نام نہیں بلکہ یہ حقائق سے بحث کرتا ہوا زندگی کے ان ٹھوس مسائل کو حل کرتا ہے جن سے انسان کو نہ انفراداً مفر ہے نہ اجتماعاً۔ اسلام ان تمام راستوں سے آتا ہے جن کا کچھ بھی

تعلق مسائل حیات سے ہے۔ معاشیات کو انسانی زندگی میں غیر معمولی دخل ہے اور معاشیات ہی کے سلسلے میں وہ لین دین بھی آتا ہے جسے سودی کاروبار کہتے ہیں۔ شاید کسی جرم کے لئے قرآن پاک میں ایسی سخت تہدید نہیں آئی ہے جیسی سود خواری کے لئے وارد ہوئی ہے۔ ارشاد ہے کہ:

فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ۔

اگر تم اس سے باز نہیں آتے تو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ

اس میں کوئی شک نہیں کہ معاشی اور ساتھ ہی اخلاقی توازن میں سود سے زیادہ اور کوئی شے بگاڑ پیدا کرنے والی نہیں۔ اسلام اسے ساری دنیا سے ہمیشہ کے لئے ختم کر دینا چاہتا ہے۔ اس کے باوجود یہ بھی صحیح ہے کہ جہاں یہ نحوست جڑ پکڑے ہوئے ہو وہاں سے اسے یک لخت ختم نہیں کیا جا سکتا۔ ورنہ اس سے دوسری قسم کا ویسا ہی معاشی بگاڑ پیدا ہو جائے گا۔ اسے بھی غلامی کی طرح بتدریج ہی ختم کرنا چاہئے۔ سود خواری ہمیشہ ہی سے بُری چیز تھی حتیٰ کہ شریعت موسوی میں بھی یہ ویسی ہی حرام ہے۔ لیکن اس کی حرمت کا حکم ہجرت کے بھی کئی سال بعد نازل ہوا۔ یہ تاخیر بتاتی ہے کہ اسے دفعۃً ختم کرنا مناسب نہ تھا۔ علاوہ ازیں سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ اس کی تحریم اسی وقت مؤثر ہو سکتی ہے جب دنیا کے معاشی نظام کی کنجی اپنے ہاتھ میں آ جائے۔ ساری دنیا میں ایک چیز عالمگیر طور پر رائج ہو تو ایک آدھ چھوٹا معاشرہ خود اپنی سوسائٹی میں بھی اسے ختم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ آج دنیا کے کاروبار ایک دوسرے سے اس طرح گتھے اور جڑے ہوئے ہیں کہ کسی رائج الوقت روش کا رواج کو تنہا ایک قوم یا ایک ملک ختم کر کے کامیاب نہیں ہو سکتا خصوصاً وہ ملک یا قوم جس کے ہاتھ میں معاشیات کی عالمی پالیسی نہ ہو۔

ربا کا تصوّر اس حدیث نبوی سے پیدا ہوتا ہے جس میں "والفضل ربوا" (زائد حصہ سود ہے) فرمایا گیا ہے۔ یعنی جتنا دیا جائے اتنا ہی واپس لیا جائے، اگر زائد لیا یا دیا جائے گا تو وہ ربا ہو گا۔ "الفضل ربوا" گویا ایک نہایت مختصر اور جامع تعریف ہے سود کی۔ لیکن زندگی پر اس کا کہاں کہاں اور کس کس شکل سے اثر پڑتا ہے اور کس کس طرح کے شبہات و متشابہات پیدا ہو کر مسئلۂ ربا کو پیچیدہ بنا دیتے ہیں، ان باتوں کا اندازہ اس سے کیجئے کہ خود عہدِ رسالت میں اور حضورؐ کے بعد ہی ایسی ایسی صورتیں سامنے آئیں کہ روایات بھی آپس میں ٹکرانے لگیں۔ ظاہر ہے کہ جب سیدنا عمرؓ کو یہ فیصلہ کرنے میں دشواری پیدا ہوئی کہ فلاں فلاں لین دین کو ربا میں شامل کیا جائے یا نہ کیا جائے تو آج تو اور زیادہ مشکلات پیش آئیں گی خصوصاً اس لئے کہ جو روایات ربا پر روشنی ڈال سکتی ہیں وہ بظاہر آپس میں متناقض سی معلوم ہوتی ہیں۔

ہم پہلے ان روایات کو یہاں درج کرینگے، اس کے بعد ان سب کو سامنے رکھتے ہوئے اس قدر مشترک کو دریافت کرنے کی کوشش کرینگے جو نہ فقط ان روایات میں موجود ہے بلکہ اس کی روشنی میں ہم دوسرے پیش آمدہ

صورتِ حال کو حل کرنے میں بھی مدد دے سکتے ہیں۔ ہماری یہ کوشش ایک لحاظ سے ان احادیث مندرجہ کی شرح بھی ہے۔

دو مختلف جلسوں کا مبادلہ بھی دست بہ دست ہونا چاہیئے:

(عمرؓ) قال مالك بن اوس ابن الحدثان من يصطرف الدراهم؟ فقال طلحة بن عبيد الله وهو عند عمر ارنا ذهبك ثم ائتنا اذا جاء خادمنا نعطيك ورقك فقال عمر كلا والله لتعطينه ورقه اولتردن اليه ذهبه فان النبي صلى الله عليه وسلم قال الورق بالذهب ربوا الا هاء وهاء والبر بالبر ربوا الا هاء وهاء والشعير بالشعير ربوا الا هاء وهاء والتمر بالتمر ربوا الا هاء وهاء۔ (للستة)

مالک بن اوس بن حدثان نے کہا کہ: اس سونے کو دراہم کے عوض کون لے گا؟ طلحہ بن عبداللہ جو اس وقت حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس موجود تھے، بولے کہ: اپنا سونا ہمیں دکھاؤ، پھر جب ہمارا ملازم آجائے تو تم اپنے دراہم آ کر لے جانا۔ حضرت عمرؓ نے کہا: یا تو اسے ابھی دراہم دیدو یا اس کا سونا واپس کرو۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ: مبادلہ چاندی کا سونے سے ہو، یا گندم کا گندم سے، یا جو کا جو سے، یا خرمے کا خرمے سے یہ سب کا سب ربا ہے، اگر برابر برابر نہ ہو اور دست بدست یعنی ایک ہی مجلس میں نہ ہو۔

سود لینے والا اور دینے والا دونوں یکساں ہیں:

(ابو سعیدؓ) رفعه: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الآخذ والمعطى فيه سواء۔ (للستة الا ابا داؤد بلفظ مسلم)

مبادلہ سونے کا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، خرمے کا خرمے سے، اور نمک کا نمک سے برابر برابر ہونا چاہئے۔ جو زیادہ دے گا یا لے گا وہ سود ہوگا۔ اس میں لینے والا اور دینے والا دونوں یکساں ہیں۔

ربا صرف ادھار کی صورت میں ہوتا ہے:

(ابن عباسؓ) اخبرني اسامة بن زيد ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربوا الا في النسيئة۔

اسامہ بن زید نے مجھ سے یہ حدیثِ رسولؐ بیان کی ہے کہ: ربا ہوتا ہی ہے اُدھار میں (یعنی اگر دست بدست اور نقداً نقد ایک ہی جنس کی چیز کا مبادلہ تفاضل یعنی کمی بیشی سے بھی ہو تو ربا نہیں)

جنس مختلف ہو تو تفاضل ربا نہیں بشرطیکہ نقدا نقد ہو:

(ابن الصامت) رفعہ: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد۔ (هما لمسلم واصحاب سنن)

مبادلہ سونے کا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جَو کا جَو سے، خرمے کا خرمے سے اور نمک کا نمک سے ہونے میں تفاضل اس وقت ناجائز ہے جبکہ دونوں طرف ایک جیسی چیز ہو اور دست بدست ہو۔ اگر دونوں کی صنفیں مختلف ہوں (مثلاً ایک طرف معمولی گندم ہو اور دوسری طرف نفیس گندم) تو جس طرح چاہو معاملہ کرلو بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔

دینار کی بجائے ہم قیمت درہم لینے میں یا اس کے برعکس میں مضائقہ نہیں:

(ابن عمرؓ) كنت ابيع الابل بالبقيع فابيع بالدنانير فآخذ مكانها الورق وابيع بالورق فآخذ مكانها الدنانير فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسألته فقال لا باس به بالقيمة۔ (لاصحاب سنن)

میں بقیع میں دینار کی قیمت سے اونٹنی بیچ کر اس کی بجائے درہم لیا کرتا تھا اور درہم کی قیمت لگا کر اس کی جگہ دینار لیتا تھا۔ پھر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بیع کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ: دونوں کے دام میں تفاوت نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔

ایک اونٹ کا مبادلہ دو اونٹوں سے:

(ابن عمرو بن العاص) ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يجهز جيشا فنفدت الابل فامره ان يأخذ على قلائص الصدقة فكان يأخذ البعير بالبعيرين الى اجل الصدقة۔ (لابی داؤد)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرو کو ایک جیش تیار کرنے کا حکم دیا۔ اتفاق سے چند اونٹنیاں بھاگ گئیں تو حضورؐ نے حکم دیا کہ: صدقے کے اونٹوں میں سے لیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے بدلے دُو دُو اونٹ لئے۔

ایک بڑے اونٹ کا مبادلہ بیس چھوٹے اونٹوں سے اور وہ بھی اُدھار:

(علیؓ) باع جملا له يدعى عصيفير بعشرين بعيرا الى اجل۔ (مالك)

حضرت علیؓ نے اپنا ایک اونٹ جس کا نام عصفیر تھا بیس بعیر (چار سال سے نو سال تک کے اونٹھ

کے عوض فروخت کیا۔ یہ عوض ایک میعاد کے بعد لینا طے ہوا تھا۔

ایک جانور کے عوض دو جانور نقد انقد:

(جابرؓ) رفعه: لا یصلح الحیوان اثنان بواحد نسیئة ولا بأس به یداً بید۔ (للترمذی)

ایک جانور کے عوض دو جانوروں کی بیع درست نہیں لیکن اگر دست بدست ہو تو کوئی حرج نہیں۔

قرض میں خوش دلی کے ساتھ تفاضل:

(ابن عمرؓ) استلف دراهم فقضی صاحبها خیرا منها فابی ان یأخذ وا قال هذه خیر من دراهمی فقال ابن عمر قد علمت ولکن نفسی بذلك طیبة۔ (مالك)

عبداللہ بن عمرؓ نے کچھ درہم قرض لئے اور جب ادا کئے تو اس سے بہتر درہم دئیے۔ اس نے لینے سے یہ کہہ کر انکار کیا کہ یہ میرے درہموں سے بہتر قسم کے ہیں۔ فرمایا: مجھے اس کا علم ہے لیکن میں خوش دلی کے ساتھ یہ دے رہا ہوں۔

ربا کی بدترین قسم:

(البراء بن عازب) رفعه: الربوا اثنان وسبعون بابا ادناها مثل اتیان الرجل امه وان اربی الربا استطالة الرجل فی عرض اخیه۔ (اوسط)

ربا کی بہتر (یعنی بے شمار) قسمیں ہیں۔ اس کا جو کم سے کم درجہ ہے وہ ایسا ہے جیسے اپنی ماں کے ساتھ بدکاری کرنا اور اس کی بدترین قسم اپنے بھائی کی آبرو پر ہاتھ صاف کرنا ہے۔

ربا کی سب سے معمولی قسم:

(ابو ھریرہؓ) رفعه: الربوا سبعون حوبا ایسرها ان ینکح الرجل امه۔ (قزوینی)

گناہ ربا کی ستر (بے شمار) قسمیں ہیں اور اپنی ماں سے نکاح کرنا اس کی سب سے کم درجے کی قسم ہے۔

خلاصہ۔ ربا (سود) کی ان تمام روایات کو پیش نظر رکھئے تو خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ:

(۱) دو مختلف جنسوں (مثلاً سونے اور چاندی) میں بھی مبادلہ دست بدست ہی ہونا چاہئے (روایت حضرت عمرؓ)

(۲) ربا صرف نسیہ یعنی اُدھار میں ہوتا ہے۔ (روایت ابنِ عباسؓ عن اسامہ)

(۳) دو ہم جنس چیزوں (مثلاً گندم اور گندم) میں تفاضل کے ساتھ مبادلہ ہو سکتا ہے بشرطیکہ دونوں کی کوالٹی مختلف ہو اور معاملہ نقدا نقد ہو۔ (روایت ابنِ صامت)

(۴) کوئی چیز دینار کے حساب سے فروخت کر کے اتنے ہی کے درہم لینے میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس کے برعکس کرنے میں۔ (روایت ابنِ عمرؓ)

(۵) زیادہ دام کی ایک چیز (مثلاً بڑا اونٹ) دے کر اسی جنس کی کم قیمت چیز (مثلاً چھوٹے اونٹ) زیادہ لے سکتے ہیں، خواہ اُدھار ہی کیوں نہ ہو۔ (روایت ابن عمرو بن العاص)

(۶) یہی صورت اگر نقداً نقد ہو تو بطریقِ اولیٰ جائز ہے۔ (روایت جابرؓ)

(۷) قرض کی واپسی میں خوش دلی کے ساتھ زیادہ دے دینا تفاضل نہیں۔ (روایت ابن عمرؓ)

نتیجہ۔ اب اِن سب روایات کو ملا کر دیکھئے تو بات یہ سمجھ میں آتی ہے، کہ:

(۱) ایسا کوئی احمق نہیں جو ایک سیر گندم دے کر اسی نوعیت اور اسی قیمت کا ایک سیر گندم لے۔

(۲) یہ بھی کوئی نہیں کرے گا کہ جان بُوجھ کر ایک سیر لے اور سوا سیر بالکل وہی گندم دے دے۔

(۳) ایسے مبادلے کی وجہ لامحالہ یہ ہوگی کہ:

(الف) ایک گندم مثلاً دس آنے سیر کا ہوگا اور دوسرا بارہ آنے سیر کا یعنی کوالٹی مختلف ہوگی۔

(ب) یا معاملہ ادھار (نسیئہ) کا ہوگا۔

اب دیکھئے:

پہلی صورت میں دس سیر عمدہ (یعنی بارہ آنے سیر والا) گندم دے کر معمولی (یعنی دس آنے سیر والا) گندم بارہ سیر لیا جائے گا، خواہ نقد ہو یا اُدھار۔ اس میں نہ کوئی ظلم ہے نہ سود۔ بلکہ یہاں دس سیر کے عوض دس سیر لینا سود لینے یا دینے میں شمار ہوگا۔

دوسری صورت یعنی اُدھار میں یہ شکلیں نکل سکتی ہیں کہ:

الف۔ یا تو عمدہ دس سیر کے عوض معمولی بارہ سیر لیا جائے گا۔

ب۔ یا زیادہ مثلاً پندرہ سیر۔

ج۔ یا برابر یعنی دس سیر۔

د۔ یا کم مثلاً آٹھ سیر۔

یہاں پہلی صورت میں نہ کوئی سُود ہے نہ ظلم۔

دوسری صورت سُود لینے کی ہے۔

تیسری صُورت سود دینے کی ہے اگرچہ بظاہر دونوں ہموزن ہیں اور چوتھی علیٰ ہٰذا القیاس۔

یہی دوسری، تیسری اور چوتھی شکل ہے جس سے روکا گیا ہے۔ کیونکہ مبادلہ کرنے والے ضرورتمند کا اس میں نقصان ہے۔

لیکن اس میں بھی بعض پیچیدہ شکلیں پیدا ہوجاتی ہیں۔ مثلاً

وعدے کے مطابق تو دس سیر عمدہ گندم کے عوض بارہ سیر معمولی گندم ہی دینا چاہئے۔ لیکن فرض کیجئے ادا کرتے وقت

معمولی گندم کی قیمت چڑھ جاتی ہے اور وہ دس آنے کی بجائے بارہ آنے سیر ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں:
وعدے کے لحاظ سے اسے بارہ سیر ادا کرنا چاہئے۔
اور موجودہ بھاؤ کے لحاظ سے فقط دس سیر دینا چاہئے۔
لیکن ان دونوں شکلوں میں ایک ایک پہلو ربا کا پیدا ہو جاتا ہے۔ گزشتہ عہد کے لحاظ سے بارہ سیر سے کم لینے میں سود دینے کا پہلو پیدا ہوتا ہے اور موجودہ بھاؤ کے لحاظ سے دس سیر سے زیادہ لینا سود لینے میں داخل ہو جاتا ہے۔
اس جھلپش سے بچنے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ:
(۱) یا تو اُدھار کا معاملہ ہی ختم کر دیا جائے، نہ اُدھار ہو نہ جھگڑا سامنے آئے۔ پس جو کچھ ہو نقدا نقدا اور دست بدست ہو۔ یہی مقصد ہے یداً بید کا۔ اس صورت میں تفاضل اسی وقت ہو گا جب دونوں جنسوں کی نوعیت وقیمت میں فرق ہو، اور یہ اوپر واضح ہو چکا ہے کہ یہ بلاشبہ جائز ہے۔
(۲) اور اگر اُدھار ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:
(الف) بدلے میں ویسی ہی چیز دی جائے تو ناپ یا تول سے دی جائے۔ یعنی دس سیر عمدہ گندم کے بدلے ویسا ہی دس سیر عمدہ گندم اور دس گز کپڑے کے عوض بالکل ویسا ہی دس گز کپڑا۔ یہی مطلب ہے مثلاً بمثل کیلا بکیل وزنا بوزن سواءً بسواءٍ کا۔ اگر اس میں بھاؤ بدل جانے کی وجہ سے کمی بیشی کی گئی تو بلاشبہ یہ ربا ہو گا۔ اور یہی مطلب ہے والفضل ربوا کا۔
(ب) اور اگر دوسری نوعیت نہ قیمت کی چیز ادا کی جائے (مثلاً) عمدہ گندم کے بدلے معمولی گندم، اور دونوں جنسوں کا بھاؤ وہی ہے جو مبادلے کے وقت تھا تو اس بھاؤ سے ادا کرنا ہو گا۔ مثلاً دس سیر عمدہ گندم کے عوض بارہ سیر معمولی گندم۔ یہاں بارہ سیر میں کمی بیشی کرنا ربا ہو گا۔ لیکن اگر بھاؤ بدل گیا ہے تو وہی جھلپش سامنے آئے گی، جس سے بچانا مقصود ہے۔ اس کا صرف ایک حل ہے کہ ایسے خطرے میں پڑا ہی نہ جائے یعنی گندم کے عوض گندم (خواہ کسی نوعیت وقیمت کا ہو) لینے دینے کا معاملہ ہی نہ کیا جائے بلکہ اس کی بیچ رقم یعنی سکوں کے عوض ہو۔ مثلاً خریدار کہے کہ "مجھے دس آنے سیر والا گندم دس سیر قرض دو جس کی قیمت سوا چھ روپے ہوتی ہے۔" اب یہی رقم واجب الادا ہو گی، اور اگر لینے والا راضی ہو تو اتنے ہی کا گندم یا اور کوئی چیز اس سے لے سکتا ہے۔
تمام احادیث پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع کے وقت وہی جنس کسی دوسری نوع (مثلاً عمدہ گندم کے عوض معمولی گندم) دینا ہو یا کوئی دوسری ہی جنس (مثلاً گندم کے عوض چھوہارے) دینا ہو تو یہ یداً بید یعنی دست بدست معاملہ ہو یا اس ہاتھ دو اس ہاتھ لو۔ اس میں فائدہ یہ ہے کہ موجودہ بھاؤ دونوں طرف ملحوظ رہے گا۔ مثلاً سوا چھ روپے کا گندم دس سیر آتا ہے اور چھوہارے بارہ سیر، تو یہ تفاضل ربا نہیں ہو گا بلکہ عین مطلوب ہو گا۔ بلکہ تساوی کا ربا ہونا زیادہ قرین

قیاس ہے۔

اور اگر یہ معاملہ نقد نہ ہو بلکہ اُدھار ہو تو سودے کا معاملہ اسی جنس یا غیر جنس کے سودے سے نہ ہو بلکہ رقم یعنی سکّے کو اس کا ذریعہ بنایا جائے ورنہ بھاؤ کے اُتار چڑھاؤ سے کسی ایک فریق کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور پھر جھگڑے پیدا ہو سکتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ سکّوں کی قیمت بھی گھٹتی بڑھتی رہتی ہے لیکن اس کا اثر خریدار و فروشندہ سب کی تمام چیزوں پر پڑتا ہے۔ یعنی اگر روپے کی قیمت کم ہو گئی ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ قریباً تمام ضروریاتِ زندگی پر اس کا اثر پڑا ہے اور وہ نسبتہً مہنگی ہو گئی ہیں اور اگر روپے کی قیمت بڑھ گئی ہے تو چیزیں سستی ہو گئی ہیں۔ بخلاف اس کے اگر کپڑا یا کھجور ارزاں ہو جائے تو کوئی ضرور نہیں کہ دیا سلائی اور جوتا بھی اسی نسبت سے ارزاں ہو جائے، اگر دوسری چیز پر اثر پڑتا بھی ہے تو وہ بواسطۂ سکہ پڑتا ہے۔

ہمیں تمام احادیث میں جو روح نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ جنسِ مبادلہ" سَودوں کو نہ بنایا جائے بلکہ ایسی چیز کو بنایا جائے جو خود سَودا نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا ذریعۂ مبادلہ صرف رقم یا سکّہ ہی ہو سکتا ہے۔

البتہ ہمارے لئے یہ فیصلہ ذرا مشکل ہے کہ حجرین (سونے اور چاندی) میں کسی چیز کو معیار قرار دیا جائے؟ نبویؐ دَور میں اور خلفائے راشدین کے عہد میں یہ دونوں کچھ مخلوط سے معیارِ تقوّم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن آج ہم ساری دنیا کے مقرّرہ کردہ معیار سے آسانی کے ساتھ قطع نظر نہیں کر سکتے۔ ہم جس ایریا سے تعلق رکھتے ہیں اس میں سونے (گولڈ اسٹرلنگ) ہی کو معیار بنانا پڑے گا۔

ربا کے سلسلے میں ایک ضروری نکتہ پیش نظر رکھنا چاہئے اوپر جو احادیث نقل کی ہیں ان میں یہ بھی موجود ہے کہ ربا کی کچھ او پر ستّر (یعنی بکثرت) اقسام ہیں"، حتیٰ کہ نکاحِ محرّمات اور کسی مسلمان کی آبرو ریزی بھی ربا ہی کی اقسام میں داخل ہیں۔ کچھ اقسام خرید و فروخت سے تعلق رکھتی ہیں، سب کو ملا کر دیکھئے تو یہ نظر آئے گا کہ ربا دراصل ایک ذہن ہے۔ ایک خاص رجحان اور مخصوص جذبۂ دروں ہے۔ یہ ایک ظلم ہے جو خود غرضانہ نفع اندوزی، یکطرفہ منافعے اور دوسروں کی مجبوری سے فائدہ اُٹھانے کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔ یہ ضِد ہے اِنفاق کی جو اسلام کی اخلاقی، معاشی اور معیشی زندگی کی بنیاد ہے۔ انفاق میں اپنا ایثار ہے دوسروں کے فائدے کے لئے اور ربا میں دوسروں کا نقصان ہوتا ہے اپنے نفعے کیلئے یہ خود غرضانہ ذہنیت صرف خرید و فروخت ہی میں نہیں ہوتی بلکہ زندگی کے تمام گوشوں پر پھیل جاتی ہے اور یہ جہاں اور جس رنگ میں بھی ہوگی ربا ہی کے کسی مرتبے پر ہوگی۔

قرض وغیرہ انسان کسی مجبوری ہی سے لیتا ہے۔ انسانیت اور اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ مجبوری میں مجبوٗر کی اعانت و ہمدردی کی جائے، نہ کہ اس کی مجبوری سے کوئی ناجائز فائدہ اُٹھایا جائے۔ قرآنِ پاک نے دو لفظوں میں ربا کے اس ذہنی رجحان کو یوں بیان فرمادیا ہے کہ لا تظلمون ولا تظلمون۔ نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم ہو۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

کو جس گوشۂ زندگی میں کوئی ایسی ذہنیت کارفرما نظر آئی وہیں فوراً اس کا نوٹس لیا۔ اس کے بعد کے ادوار میں نہ یہ ضروری ہے کہ کوئی جدید قسم کا ربوا نہ پیدا ہوا ور نہ یہ لازم ہے کہ اُس وقت کی تمام قسمیں ایک ایک کر کے آج ضرور موجود ہوں۔ لاربوا الا فی النسیئہ (سُود صرف اُدھار میں ہوتا ہے) کا یہ مطلب نہیں کہ نقد میں سُود نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا مطلب صرف اسی قدر ہے کہ اس کے امکانات زیادہ تر اُدھار ہی میں ہُوا کرتے ہیں۔ یوں ہی سمجھئے کہ ید ابید کے یہ معنی نہیں کہ دست بدست اور نقدا نقد معاملہ ہو تو اس میں ربا نہیں ہو سکتا اس کے معنی فقط یہ ہیں کہ نقد میں اس کے امکانات بہت کم ہوتے ہیں۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ جہاں کسی کی مجبوری سے ناجائز فائدہ اُٹھایا جائے یا وہ بیع عدل کے خلاف ہو یا یکطرفہ فائدہ مدِ نظر ہو یا اٹکل پچو بیع ہو یا اجتماعی نقصان ہو وغیرہ وغیرہ تو خواہ وہ نقد ہو یا اُدھار سب ربا کی کسی نہ کسی قسم میں داخل ہو گی۔ بیع کی احادیث میں ان سب کی مثالیں موجود ہیں دیکھ لیجئے۔

مختصر یہ ہے کہ ربا وہ جذبہ ہے جس میں صرف اپنا خود غرضانہ نفع مدِ نظر ہو اور انفاق وہ جذبہ ہے جس میں دوسرے کا نفع مقصود ہو اور بیع (تجارت) وہ جذبہ ہے جس میں دونوں ہی کا نفع پیشِ نظر ہو پس جس بیع میں پہلا جذبہ کارفرما ہو وہ ربا کی کوئی نہ کوئی قسم ہو گی۔ اور جس بیع میں دوسرا جذبہ ہو وہ انفاق ہو گا، اور جس بیع میں تیسرا جذبہ ہو وہ کسبِ حلال ہو گا۔ یہ اخلاقی رجحانات کی قسمیں ہیں محض لین دین نہیں۔ حدیث کے محض الفاظ کو پیش نظر رکھ کر خود غرضانہ نفع اندوزی کے حیلے تراشنا دعید ربا سے نہیں بچا سکتا اور صرف الفاظ کی وجہ سے جائز نفع رسانی سے پرہیز کرنا کوئی تقویٰ نہیں۔ ہمارے نزدیک استحصال، مفت خوری، احتکار و اکتناز، ظلم، فریب وغیرہ کے ذریعے جو آمدنی ہو وہ داخل ربا کی کسی نہ کسی قسم میں داخل ہے خواہ وہ کھلی بدمعاشی کی شکل میں ہو یا مذہب کی مقدس نقاب ڈالے ہوئے ہو۔

جناب مظہر الدین صدیقی

توحیدی مذاہب میں عقیدۂ توحید

دنیا میں آج تک کوئی قوم ایسی نہیں گذری جس کی اجتماعی اور معاشرتی زندگی عقیدہ کی گرمجوشی سے خالی ہو۔ تاریخ پر ایک عمومی نگاہ ڈالنے سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ اجتماعی زندگی کے لئے عقیدہ کا وجود ضروری ہے۔ ایک مشترک عقیدہ ہی وہ رشتہ ہے جو ایک قوم یا جماعت کے افراد کو باہمی مودت اور اخوت کے رشتوں میں منسلک کرتا ہے، بلکہ تاریخ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جس قوم میں عقیدہ کی جتنی زیادہ پختگی اور استواری پائی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ وہ قوم باعمل، ترقی پذیر اور فتحمند و غالب رہتی ہے بشرطیکہ اس کا عقیدہ حقیقت کے کسی اعلیٰ تصور پر مبنی ہو۔

توحیدی مذاہب کے عقائد نہ صرف اس لحاظ سے قابل ترجیح ہیں کہ وہ وسیع تر انسانیت کے تصور پر مبنی ہیں، بلکہ اس اعتبار سے بھی وہ دیگر عقائد کی بہ نسبت بہتر ہیں کہ ان کے تحت مسائل حیات کو جغرافی، نسلی یا قومی حدبندیوں کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ انسان کی ہمہ گیر فطرت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ توحیدی مذاہب میں اسلام کو کیا امتیاز حاصل ہے اور کس لحاظ سے وہ ان تمام مذاہب پر فضیلت رکھتا ہے۔ اس کے لئے ہمیں دیگر توحیدی مذاہب اور اسلام کے تصور کائنات کا مقابلہ کرنا پڑے گا، تاکہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ اسلامی تصور کائنات اور دیگر مذاہب کے تصورات میں کیا چیز مابہ الامتیاز ہے۔

یہودی عقیدہ۔ یہودیت قدیم ترین توحیدی مذاہب میں سے ہے۔ اور اُس نے تاریخ مذہب پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ یہودی مذہب اس لحاظ سے اپنے زمانے کے دیگر مذاہب کی بہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ تھا کہ اس نے عقیدۂ توحید کے ذریعہ قدیم اقوام کے اس عقیدہ کی تردید کی کہ ہماری کائنات پر متعدد قوتوں کی فرماں روائی ہے۔ جن میں سے ہر ایک اپنے دائرہ میں کامل طور پر آزاد اور خود مختار ہے۔ یہ تصور تعدد الٰہ (POLYTHEISM) کے عقیدہ سے پیدا ہوا تھا جس میں یہودیوں کی ہم عصر قومیں مبتلا تھیں۔ بجز ایرانیوں کے جنھوں نے کائنات کی فرمانروا قوتوں کی تعداد کو گھٹا کر صرف دو قوتوں کا وجود تسلیم کیا۔ یعنی یزدان و اہرمن، جن میں سے اول الذکر قوت خیر اور ثانی الذکر قوت شر تھی۔ دوسری تمام اقوام جو یہودیوں کے گرد و پیش بستی تھیں دو سے زائد قوتوں کو کائنات پر فرمانروا اور حاکم مانتی تھیں۔ مصر، یونان اور بابل میں ہر مظہر فطرت کو ایک مستقل دیوتا تسلیم کیا جاتا تھا جس کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ اُن قوموں کی داخلی زندگی میں کوئی وحدت باقی نہیں رہی تھی۔ کیونکہ جب تک ذہنی حیثیت سے

کائنات کا بصورت واحد ادراک نہ کیا جائے۔ اس وقت تک عملی زندگی میں وحدت کا قیام غیر ممکن ہے۔ اتنے کثیر تعداد خداؤں کو ماننے کی وجہ سے انسان فطرت کے مقابلہ میں اپنے آپ کو عاجز اور بے بس سمجھنے لگا تھا۔ اس پر فطری مظاہر کی ایسی ہیبت چھائی ہوئی تھی کہ وہ اپنی عقل و فکر کے استعمال سے خوف کھاتا تھا۔ اور ان ہیبت ناک قوتوں کی ہلاکت انگیزی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لئے طرح طرح کے توہم پرستانہ افعال کا ارتکاب کرتا تھا۔ انسانی قربانیاں، نذر و نیاز کے مختلف طریقے، جادو، منتر اور دیگر بے حقیقت مذہبی رسوم اسی جذبۂ خوف کی پیداوار تھے۔

فطرت کی ہر قوت کو خدا ماننے کی وجہ سے اس میں یہ حوصلہ نہیں پیدا ہو سکتا تھا کہ وہ ان قوتوں کی تسخیر کرے۔ اور فطری حوادث کا مقابلہ کر کے اپنے آزاد اختیار و ارادہ سے زندگی کی تشکیل کر سکے۔ علاوہ ازیں تعدد آلہ ( ) کے عقیدہ کے باعث اس کے لئے یہ بھی ناممکن ہو گیا کہ وہ اجتماعی زندگی کا کوئی اُصولی قانون یا ضابطہ وضع کر سکے۔ کیونکہ قانون کا تصوّر بھی وحدانیت کے تصوّر سے ماخوذ ہے۔ جہاں زندگی کو مختلف خانوں میں اس طرح بانٹ دیا گیا ہو کہ ہر خانہ دوسرے سے بالکل جُدا اور ایک مستقل حیثیت رکھتا ہو۔ وہاں حیاتِ اجتماعی کو ایک واحد قانون کے ماتحت لانا دشوار ہو جاتا ہے۔ یہودی مذہب نے عقیدۂ توحید پیش کر کے ترقی کا ایک زبردست قدم اُٹھایا یعنی اوّلاً کائنات کا بصورت واحد ادراک کیا۔ اور ہر جُداگانہ اور خود مختار فطری قوت کی نفی کر کے عالم پر صرف ایک قوت کی فرمانروائی تسلیم کی۔ اس طرح اس نے مظاہر پرستی اور شرک کا زور توڑ دیا۔ اور انسان میں عزتِ نفس کا احساس پیدا کیا۔ جس کی وجہ سے اس کے اندر قوائے فطرت سے مقابلہ کرنے کا حوصلہ پیدا ہوا۔ دوسرے یہودی مذہب نے انسان کو احترامِ قانون کی تعلیم دی اور سب سے پہلے اس کے اندر یہ تخیل پیدا کیا کہ اجتماعی فلاح و بہبود قانونِ الٰہی کی اطاعت و فرمانبرداری کا اور اجتماعی زوال و شکست اس کی نافرمانی کا نتیجہ ہے۔

اسی طرح یہودی مذہب نے انسان کو اس حقیقت سے روشناس کیا کہ فطرت اور کائنات اندھی بہری قوتوں کا مجموعہ نہیں۔ بلکہ اُصول و قانون کی پابند ہے۔ انسانی تاریخ میں انبیائے بنی اسرائیل کا یہ کارنامہ ہمیشہ یاد رہے گا کہ انھوں نے اعمالِ انسانی کے معاشرتی اور سیاسی نتائج کی اہمیت واضح کی۔ اور ان عوامل کی طرف انسان کو توجہ دلائی جن پر اُس کی اجتماعی تقدیر کا دارومدار ہے۔ یہودیوں میں آخرت کا تصور اتنا زیادہ گہرا اور نمایاں نہیں تھا جتنا حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم میں۔ وہ جزا و سزا کے قانون کو بالعموم اسی دُنیا سے متعلق سمجھتے تھے۔ اور اعمالِ انسانی کے نتائج کو اپنی قومی زندگی کے آئینہ میں دیکھنے کے عادی تھے۔ انبیائے بنی اسرائیل میں سب سے پہلے دانیال نبی نے عقیدۂ آخرت پر زور دیا اور یہودیوں کو یہ تعلیم دینی شروع کی کہ انسان کی نیکی اور بدی کا فیصلہ صرف نتائج دنیوی پر موقوف نہیں ہے لیکن یہودیوں کی عملی پر اس عقیدہ کا مجموعی حیثیت سے بہت کم اثر ہوا۔ بنی اسرائیل کے پیغمبروں کا بڑا کارنامہ یہ تھا جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ انھوں نے اجتماع انسانی کو ضابطہ شناسی اور پیروی قانون کی تعلیم دی اور بے بنیاد

توہمات اور مظاہر فطرت کی پرستش سے آزاد کیا جس کے باعث بالآخر نوعِ انسانی میں یہ عزم و حوصلہ پیدا ہُوا کہ وہ قوائے فطرت کا مقابلہ کرکے انھیں اپنے اغراض و مقاصد کا خادم بنالے۔ ان تمام باتوں کے باوجود یہودیوں کا عقیدۂ توحید کئی حیثیتوں سے ناقص اور تمدنی ترقی کی آیندہ منزلوں کے لئے ناکافی تھا۔ اوّلاً یہودیوں کا خدا ایک نسلی خدا تھا۔ جس نے صرف بنی اسرائیل کی رہنمائی اور فلاح کی غرض سے رسولوں کو مبعوث کیا۔ یہ تصوّر کہ کل انسانیت ایک واحد جسم کی مانند ہے اور تمام انسانوں کا باہمی تعلق برادرانہ اور مساویانہ ہے۔ یہودیوں کے ذہن و دماغ کو کبھی اپیل نہ کر سکا۔ انھیں ابتدا سے یہ تعلیم دی گئی تھی کہ وہ دیگر عبرانی قبیلوں مثلاً عمالقہ، عمانیوں (AMMONITES) اور موآبیوں (MOABITES) نیز پڑوس کی ارمنی فنیقی اور مصری اقوام سے میل جول نہ پیدا کریں۔ اور نہ ان کے مذہبی اور معاشرتی مراسم میں شراکت کریں بلکہ سب سے الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر کریں۔ اس زمانے کے حالات میں جبکہ شرک، بُت پرستی اور مظاہر پرستی ہر ملک اور ہر قوم پر شدّت سے چھائی ہوئی تھی۔ یہ تعلیم نہ صرف مناسب بلکہ ضروری تھی۔ کیونکہ جیسا کہ بعد کے تجربات نے ثابت کیا اقوامِ غیر سے میل جول کے باعث یہودیوں میں بھی وقتاً فوقتاً بُت پرستی اور شرک کے رجحانات عود کر آتے تھے۔ جن کے خلاف اُن کے نبیوں اور پیغمبروں کو متعدد بار جہاد کرنا پڑا۔ بہرحال یہودیوں کے عقیدہ توحید کی نسلی اساس کا سبب کچھ بھی ہو اس کا عملی اثر یہ ہُوا کہ یہودیوں کے دل و دماغ پر نسلی برتری کا تصوّر پوری شدّت سے چھا گیا اور وہ اُخوّتِ انسانی کے اعلیٰ تر تصوّر سے بیگانہ رہے۔ البتہ جب بابل کے فرمانروا بخت نصر نے ۵۸۶ ق م میں یہودیوں کی سلطنت پر حملہ کرکے ان کے متعدد خاندانوں کو جلاوطن اور بابل میں اسیر کر دیا تو اس اسیری کے دوران میں وہ فاتح قوم کے افراد سے ربط و ضبط پیدا کرنے پر مجبور ہوئے جس کی وجہ سے ان کے مذہبی تخیّل میں کسی قدر وسعت پیدا ہوئی اور وہ پہلی مرتبہ وسیع تر انسانیت کے مفہوم سے روشناس ہوئے۔ اس طرح خالص نسلی خدا کے تصوّر میں اُنہیں قدرے تبدیلی پیدا کرنی پڑی۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہودیوں کے عقیدۂ توحید میں اتنی وسعت نہ تھی جتنا اس عقیدہ کا فطری اقتضا ہے۔ دوسرا نقص یہودیوں کے مذہبی تصوّرات میں یہ تھا کہ قانون کی پابندی پر زور دیتے دیتے ان کے قومی مزاج میں ظاہر پسندی اور بے روح ضابطہ پرستی پیدا ہونے لگی۔ اور رفتہ رفتہ اُن کی پوری قوم قانون کی لفظی پیروی کو اجتماعی فلاح اور نجات کا ذریعہ خیال کرنے لگی۔ حالانکہ احترامِ قانون کا اصل سہارا انسان کا اخلاقی احساس ہے۔ جہاں اخلاقی احساسات کند ہو جائیں۔ وہاں قانون کی ظاہری اطاعت سے کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ یہودیوں نے اخلاقی احساسات و جذبات کو نشوونما دینے کے بجائے محض قانون کی جبری قوت پر اعتماد کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ اُن میں رسم پرستی، منافقت، ریاکاری اور مذہبی تشدّد کی خصوصیات پیدا ہوگئیں۔ نیز اُن کی اجتماعی زندگی میں مذہبی قانون اور اخلاقی قانون کے مابین کوئی زندہ تعلق نہیں باقی رہا۔ اور وہ اُس حقیقت کو کبھی نہ سمجھ سکے کہ مذہبی قانون کا اصل ماخذ زندگی کا اخلاقی قانون ہے۔

اس لئے محض مذہبی قواعد کی پابندی لایعنی ہے جب تک کہ اخلاق کے بنیادی قوانین کی پابندی بھی اس کے ساتھ نہ جمع کی جائے۔ یہودیوں کی اجتماعی زندگی میں مذہب اور اخلاق کے دائروں کا اس طرح بالکل الگ ہو جانا اس امر کی دلیل تھی کہ اُن کا عقیدۂ توحید مکمل نہ تھا۔ کیونکہ توحیدی تصوّر کائنات کا لازمی اقتضا یہ ہے کہ مذہب، قانون اور اخلاق سب کو ایک ہی اصل کی فروع قرار دیا جائے۔ اس کے برعکس یہودیوں نے مذہب کو صرف چند ظاہری قواعد و ضوابط کا مجموعہ سمجھ لیا۔ اور اس کی اخلاقی بنیاد کو کوئی اہمیت نہیں دی۔

عیسائی عقیدہ۔ عیسائی مذہب یہودیوں کی تنگ نظری، ضابطہ پرستی اور نسلیّت کے خلاف ایک طاقتور ردِّ عمل کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس نے یہودیوں کے عقیدۂ توحید اور تصوّر کائنات کی توسیع و اصلاح کی۔ اور ساری انسانیت کو ایک ایسے خُدا کی پرستش پر جمع کرنے کی کوشش کی جو نسلی امتیازات سے بری تھا حضرت عیسٰی کی تعلیم میں خدا کے متعلق باپ کی جو تمثیل دی گئی ہے۔ اُس کا مطلب یہی تھا کہ جس طرح ایک باپ اپنے سب بچّوں کے شفقت کا یکساں جذبہ رکھتا ہے۔ اسی طرح خدا بھی کل مخلوق کا محافظ۔ نگہبان اور ہدایت دینے والا ہے جس کی نظر میں نسل و قوم کے امتیازات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ عیسائیت نے عقیدۂ توحید میں سے اسرائیلی نسل پرستی کے تمام اثرات زائل کر دیئے اور نوع انسانی کو ایک واحد برادری قرار دیا۔ یہ اخوّت انسانی کی جانب پہلا حقیقی قدم تھا۔ اس سے پہلے تاریخ میں دُنیا کی مختلف اقوام کو ایک سیاسی مرکز پر جمع ہونے کا موقع نہیں ملا تھا۔ سلطنت رومہ کے قیام کے بعد مشرق و مغرب کی متعدد اور مختلف اقوام ایک نظم سیاسی میں متحد ہو گئیں۔ جس کی وجہ سے اُخوّتِ انسانی کی عیسوی تعلیم کے لئے پہلی مرتبہ فضا سازگار ہوئی۔

دوسری طرف عیسائیت نے قانون کی مبالغہ آمیز پیروی اور ضابطہ پرستی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے اخلاقی زندگی کی اہمیّت پر زور دیا اور انسانی ذہن کو اس حقیقت سے روشناس کیا کہ مذہب دراصل اخلاقی قانون کی پیروی کا نام ہے نہ بے روح ضابطہ پرستی کا۔ اس تعلیم کو مؤثر بنانے کے لئے عیسائیت نے حیات اُخروی پر زور دیا۔ یہ عقیدہ یہودیوں میں یا تو موجود ہی نہ تھا یا اتنی ادنیٰ اور کمزور صورت میں پایا جاتا تھا کہ عملی زندگی پر اس کا کوئی اثر نہیں ہو سکتا تھا۔ حیات اخروی کا عقیدہ اخلاق اور تزکیہ نفس کا قوی ترین محرک ہے۔ کیونکہ اس عقیدہ کا ایک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اعمال کے حسن و قبح کا فیصلہ محض ان کے فوری نتائج کی بناء پر نہیں کرتا۔ اور قانونِ اخلاق پر اس وقت بھی عمل پیرا رہتا ہے جبکہ اُس کی پابندی سے کسی مادّی نفع کی توقع نہ ہو۔ یہ عقیدہ بھی یہودیوں کی ضابطہ پرستی اور ظاہری دینداری کا ایک قدرتی ردِّ عمل تھا۔ کیونکہ جو شخص اس بات کا یقین رکھتا ہو کہ انسانی اعمال کے نتائج محض اس دنیوی زندگی تک محدود نہیں رہتے۔ اسے محض چند خارجی رسوم و ضوابط کی پابندی سے اطمینانِ قلب نہیں حاصل ہو سکتا ہے۔ بلکہ اُس کے اندر یہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ مذہبی قوانین کی اصل روح اور ان کے منشاء کے

مطابق عمل کرے تاکہ زندگی کے اخلاقی نصب العین کی حقیقی معنوں میں تکمیل ہو سکے۔ عیسائی مذہب نے یہودیوں کی بڑھتی ہوئی دنیا پرستی اور ظاہرداری کی اصلاح کے لئے اپنے پیروؤں کو اُخروی سعادتوں کے حصول پر اُبھارا۔ اسی وجہ سے ابتدائی دَور کے عیسائی حیاتِ دنیوی کی عارضی اور اس کے منافع اور لذّتوں کو حقیر جانتے تھے۔ یہ میلان رفتہ رفتہ اتنا بڑھا کہ مذہبی طبقات دنیوی امور سے کنارہ کشی اختیار کرنے لگے اور ان میں رہبانیت، تشقف اور خانقاہی زندگی کا شوق و ذوق حدِ اعتدال سے تجاوز ہو گیا۔

اگرچہ حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم کا یہ منشا نہ تھا کہ انسان تمدّنی مسائل اور امورِ معاشرت سے بے پرواہ ہو جائے۔ بلکہ حیاتِ اُخروی پر اُنہوں نے اس لئے زور دیا تھا کہ یہودیوں کے اندر اخلاقی جذبات و محرکات کی طاقت پیدا کریں اور لوگ مذہبی قوانین و ضوابط کی لفظی اور ظاہری پیروی کو دین نہ سمجھیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عیسائیت توحیدی مذہب کے ارتقاء کی ایک نئی اور اعلیٰ تر منزل تھی۔ اس نے پہلی مرتبہ قبائلی اور قومی مذہب کی جگہ ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھی۔ جس کا دروازہ بلا امتیازِ نسل و قوم ہر فرد و بشر کے لئے کھلا ہوا تھا۔ لیکن چند مخصوص داخلی اور خارجی اسباب ایسے پیدا ہو گئے جنہوں نے عیسائی مذہب میں گمراہی اور فساد کے عناصر کی پرورش کی اور اس کے عقیدۂ توحید کو طرح طرح کی خارجی آمیزشوں سے بالکل بدل ڈالا۔ خارجی سببِ فساد یہ ہوا کہ عیسائیوں نے غیر اقوام سے میل جول اور ربط و ضبط پیدا کرنے میں احتیاط نہیں کی۔ یونانی، مصری اور شامی اقوام کے افراد نے بکثرت عیسائی مذہب قبول کیا۔ لیکن دینِ مسیح کے ان نئے پیروؤں کی مذہبی اور دینی تعلیم کا کوئی خاطر خواہ انتظام نہیں کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگ تھوڑی بہت ترمیم کے ساتھ پرانے عقیدوں اور خیالات پر قائم رہے اور اپنے نئے مذہبی عقیدہ کی تعبیر و توجیہ کچھ اس اس انداز سے شروع کی۔ جس سے عیسائی تعلیمات اور دیگر مذاہب کی تعلیمات میں بہت کم فرق باقی رہ گیا۔ مثلاً مسیح کی بابت ان کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ انسانی گناہوں کا کفارہ دینے آئے تھے اور مصلوب ہونے کے بعد پھر زندگی حاصل کریں گے یہ متھرائی (MITHRAISM) مذہب کی پیداوار معلوم ہوتا ہے جو ایران میں بہت مقبول تھا۔ اسی طرح تثلیث کے عقیدہ میں جس کا عہد نامہ جدید میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ مصر کے تین بڑے دیوتاؤں ہورس (HORUS) سیریپس (SERAPIS) اور آئسس (ISIS) کے اعتقاد کی جھلک نظر آتی ہے۔

اس کے علاوہ عیسائی عقائد میں افلاطونی نظریات کی بھی آمیزش ہو گئی۔ مجلس نیقیہ (COUNCIL OF NICEA) میں قسطنطین اعظم کے زیرِ صدارت اتاناثیوس (ATHANASIUS) اور آریوس (ARIUS) کے مابین جو مباحثے ہوئے تھے اور ان میں فلسفیہ اور نو افلاطونی تصورات کا جس کثرت کے ساتھ استعمال کیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں پر اسکندریہ کے مکاتیب فلسفہ کا بڑا زبردست اثر پڑا تھا۔ اس خارجی سببِ فساد کے علاوہ ایک داخلی سبب یہ ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے مختصر دَورِ رسالت میں عیسائی نظامِ فکر کو پورے طور سے مرتب نہیں کر سکے اور ان کی تعلیمات

میں بہت سے خلا باقی رہ گئے۔ جن کو بعد کے لوگوں نے غلط طریقہ سے پُر کیا۔ نتیجہ یہ ہُوا کہ عیسائی عقیدۂ توحید نامکمل رہ گیا اور آنے والے دَور میں انسانی فکر و عمل کے تقاضوں کا کفیل نہ ہو سکا۔ پہلے تو عیسائی مذہب نے انسان کی مذہبی اور سیاسی زندگی کے درمیان ایک ایسا خطِ تفریق کھینچ دیا جس سے زندگی کی وحدت باطل ہو گئی۔ پھر چونکہ عیسائیت یہودیوں کی ضابطہ پرستی اور قانونیت کا ردِّ عمل تھی اور انسان کو اس کے روحانی اور اخلاقی سرچشمۂ اعمال کی طرف متوجہ کرنا چاہتی تھی اس لئے اس نے قانون اور سیاست سے متعلقہ امور کو کوئی وزن نہیں دیا۔ اور ان کے بارے میں کامل سکوت اختیار کیا۔ مسیح نے اپنی زندگی میں یہ اعلان کیا تھا کہ میری بادشاہت اس دنیا کی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ سمجھا گیا کہ خالص سیاسی اور دنیوی امور سے مذہب کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسی طرح حضرت عیسٰی نے سیاسی اطاعت اور مذہبی اطاعت کے دائرے الگ کر دیئے اور اپنے پیروؤں کو یہ تعلیم دی کہ جو کچھ خدا کا ہے وہ خدا کو ادا کرو جو کچھ قیصر کا ہے وہ قیصر کو جس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاقی زندگی کی حدیں سیاسی زندگی کے حدود سے بالکل الگ ہیں۔ اخلاق و روحانیت کو سیاسی اور دنیوی امور سے جدا کرنے کا نتیجہ یہ ہُوا کہ جب عیسائیت رومی شہنشاہوں کے مظالم اور سخت گیریوں کے باوجود سلطنت میں ایک منظم طاقت بن گئی اور حکومت و اقتدار اس کی دسترس میں آ گیا۔ اس وقت بھی اس نے سلطنت پر قبضہ کرنے اور اس کے حاکمانہ اختیارات کو روحانی اغراض و مقاصد کے لئے استعمال کرنے کا ارادہ نہیں کیا۔ اس کے باوجود چونکہ عیسائی کلیسا ایک نہایت منظم ادارہ بن گیا تھا اور عوام کی ساری طاقت اس کے پسِ پُشت تھی، اس لئے سلطنت پر اس کا اثر پڑنا ضروری تھا۔ نتیجہ یہ ہُوا کہ عیسائی کلیسا سلطنت کے اندر ایک سلطنت بن گیا۔ کلیسائی اقتدار اور شہنشاہی اقتدار کے مابین شدید کش مکش شروع ہو گئی جو مغربی عیسائیت کی تاریخ میں عرصہ دراز تک جاری رہی۔ اس تصادم میں مذہب کا کوئی فائدہ نہیں ہُوا بلکہ اُلٹا نقصان یہ ہُوا کہ دنیوی اقتدار سے مقابلہ کرتے کرتے مذہبی طبقات اپنے اخلاقی فرائض سے غافل ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ بالآخر ان کے خلاف سمجھدار اور باشعور طبقوں میں ایک شدید جذبۂ نفرت پیدا ہو گیا اور شمال مغربی یورپ کی عیسائی اقوام نے ایک ایک کر کے رومی کلیسا سے اپنا تعلق منقطع کرنا شروع کیا۔ جو سیاست اور مذہب کی کامل جدائی کے مترادف تھا۔

درحقیقت عیسائیت نے انسان کے سیاسی مسائل کا کوئی حل نہیں پیش کیا بلکہ سیاست کی سرحدیں اخلاق کی سرحدوں سے الگ کر دیں جس کے نتائج بہت خراب ہوئے۔ زندگی کے مادی اقدار کی تحقیر میں بیجا غلو سے کام لینے کے باعث دینِ عیسوی نے بالواسطہ رہبانیت، تقشف اور خانقاہی زندگی کی حوصلہ افزائی کی۔ جس طرح یہودی مذہب نے آخرت کے تصوّر کو کوئی اہمیت نہیں دی تھی اور اس نقص کی وجہ سے یہودیوں میں دنیاداری، ظاہر پرستی اور قانون کی لفظی پیروی کا روگ پیدا ہو گیا تھا۔ اسی طرح عیسائیت نے آخرت کے تصوّر پر اتنا غیر متوازن زور دیا، کہ اس کے پیرو دنیوی امور اور مادی ضروریات کی طرف سے غافل ہو گئے بلکہ ان باتوں کی طرف توجہ کرنے کو خدا پرستی کے خلاف

سمجھنے لگے۔ عیسائیوں میں یہ عقیدہ کبھی مقبول نہ ہوسکا کہ اعتدال، میانہ روی اور انصاف پسندی کے ساتھ دنیوی امور کی سرانجام دہی اُخروی زندگی کی سعادت حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے۔ وہ آخرت اور دنیا کو دو متضاد حقیقتیں سمجھنے لگے گویا دنیوی امور میں مشغولیت نجات اخروی کے لئے نقصان رساں ہے اور جو انسان اپنی آخرت کو سنوارنا چاہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دنیوی ضروریات اور زندگی کے مادی تقاضوں کا کچھ خیال نہ کرے۔ اس طرح عیسائی عقیدۂ توحید بھی مادہ اور روح، دنیا اور آخرت، سیاست اور اخلاق کے تضاد کو رفع نہ کرسکا۔ اس لحاظ سے وہ نامکمل تھا اور انسان کی بڑھتی ہوئی تمدّنی ضروریات کا کفیل نہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ عقیدۂ توحید میں ابھی مزید اصلاح و توسیع کی ضرورت تھی۔ تاکہ وہ انسان کو ارتقاءِ عقل اور ترقیِ اخلاق کی نئی منزلوں تک پہنچا سکے۔ یہ کام اسلام نے آکر سرانجام دیا۔

اسلامی عقیدہ۔ اسلام کے عقیدۂ توحید کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے یہودی اور نصرانی عقائد کے غلو کو مٹا کر زندگی کی تمام جزوی حقیقتوں کو مربوط کیا اور اس طرح ایک مکمل مگر واحد نظامِ فکر کی تشکیل کی جس میں حقیقت کے ہر پہلو کو اس کا صحیح مقام دیا گیا اور کسی پر اتنا غیر متوازن زور نہیں دیا گیا کہ مخالف پہلو کی بالکل نفی ہوجائے یا اس کی اہمیت میں کوئی کمی واقع ہو۔ اسلامی عقیدۂ توحید کا یہ مکمل توازن اور اس کے اجزا کا باہمی ربط و تعلق نیز ان کا ایک واحد اصل سے مستنبط کیا جانا جس طرح درخت کی مختلف شاخیں ایک جڑ سے پھوٹتی ہیں یا ایک عضویہ کے مختلف اعضاء و جوارح میں کامل ارتباط اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اس کو دیگر تمام توحیدی عقائد سے ممتاز کرنے کے لئے کافی ہے۔ مثلاً اسلام نے عیسائی مذہب کی عالمگیریت کو قائم رکھا۔ مگر نسل و خون کے رشتوں کا بالکل انکار نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام نے عربی قوم کو نسلِ انسانی کی اصلاح کا ذریعہ بنایا تھا۔ اس لئے وہ قومیت اور نسل و خاندان کی نفی اتنی شدّت سے نہیں کرسکتا تھا جتنی عیسائیت نے کی تھی۔ کیونکہ عیسائی مذہب نے دنیا کی ہدایت اور رہنمائی کے لئے کسی قومی گروہ کو منظم کرنا ضروری نہیں خیال کیا۔ ساتھ ہی ساتھ اسلام نے عربی قومیت کے تخیل کو اتنی اہمیت بھی نہیں دی جس سے اس کی عالمگیریت فنا ہو جاتی یا اسلامی برادری اور عربی قومیت میں کوئی فرق نہ باقی رہ جاتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خاندان، قبیلہ اور نسل و قوم کے رشتوں کو جائز حد تک اہمیت دی اور اپنے عمل سے ثابت کیا کہ خون اور قوم کے رشتے بشرطیکہ وہ مذہبی عقائد کی یکسانیت کو نہ مجروح کریں بالکل نظرانداز کر دینے کے قابل نہیں ہیں۔ مدینہ میں ہجرت کے بعد آپ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان مواخات کا جو رشتہ قائم فرمایا تھا بعد میں اس کو منسوخ کر دیا تاکہ اسلام کے دائرہ میں خونی رشتوں کی اہمیت کو باقی رکھا جاسکے۔ اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے خونی رشتہ داروں سے جو محبت تھی اُس کے اظہار میں آپ نے کبھی تامل نہ فرمایا۔ مثلاً بدر کی لڑائی کے بعد جب حضرت عباس قید ہو کر آئے تو اُن کی تکلیف سے آنحضرتؐ بہت متاثر ہوئے اور آپ نے مسلمانوں

کی اجازت سے اُن کی بیڑیاں کٹوادیں۔

حضرت مسیح کا طرز عمل اپنے قریبی اعزہ اور رشتہ داروں سے بہت مختلف تھا اور آپ نے خاندانی اور خونی علائق کو کبھی اہمیت نہیں دی۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ جب آپ کی والدہ آپ سے ملنے کے لئے آئیں تو آپ اُن کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔ خاندانی تعلقات کی اہمیت کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبائلی جذبات کی اہمیت کو بھی خوب سمجھتے تھے۔ چنانچہ الائمۃ من القریش کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ جائز حدود کے اندر قبائلی اثرات کو تسلیم کرتے تھے۔ قومی، نسلی اور خونی رشتوں کی اہمیت پر عیسائی مذہب نے اس لئے توجہ نہیں کی کہ سیاسی سطح پر اسے وقت کی طاقتوں کا مقابلہ کرنے کی نوبت نہیں آئی۔

اس کے برخلاف اسلام کو ابتدا ہی سے عرب کی سیاست میں حصّہ لینا پڑا۔ اس لئے وہ خاندانی قومی اور نسلی احساسات کی اہمیت کو یکسر نظر انداز نہیں کرسکتا تھا۔ البتہ چونکہ اس کا مشن عالمگیر تھا اور وہ محض عربی قوم کی فلاح و بہبود نہیں بلکہ کل انسانیت کی فلاح کا مقصد لے کر آگے بڑھا تھا۔ اس لئے اس نے قومی، نسلی اور قبائلی عصبیت کو اعتدال پر لانے کی پُر زور جدوجہد کی۔ تاکہ وہ ایک وسیع تر روحانی معاشرہ کے ذیلی عنصر کی حیثیت اختیار کرلے۔

قرآن حکیم نے اس مسئلہ کی بابت یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ شعوب و قبائل اور قوموں اور نسلوں کا وجود محض شناخت کی آسانی کے لئے ہے۔ لیکن اُن کی بناء پر انسانوں کے درمیان کسی فرقِ مراتب کو روا رکھنا جائز نہیں ہے:

یا ایھا الناس انا جعلنا کم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم۔	اے لوگو ہم نے تمہیں شعوب اور قبائل کی صورت میں اس لئے پیدا کیا کہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو لیکن تم میں سے خدا کے نزدیک عزت والا وہی ہے جو سب سے زیادہ خدا ترس ہو۔

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ آج سے عرب کو عجم پر اور عجم کو عرب پر کوئی فضیلت نہیں ہے۔ اس طرح اسلام نے یہودیت اور نصرانیت دونوں کے اجزائے ترکیبی رہنے دیئے۔ مگر اُن کی اضافی اہمیت کو واضح کر دیا تاکہ ان میں بے اعتدالی نہ پیدا ہوسکے۔ یہی چیز ہمیں قانون اور اخلاق کے دائروں میں بھی نظر آتی ہے۔ جہاں یہودیوں اور عیسائیوں نے دو متضاد راہیں اختیار کی تھیں۔ حضرت مسیح نے زندگی کے اخلاقی پہلو کو بجا طور پر اہمیت دی تھی۔ مگر ایک منظم معاشرتی زندگی کے لئے صرف روحانی جذبات اور اخلاقی احساسات کا وجود نا کافی ہے بلکہ ملکی، سیاسی اور معاشرتی قوانین کا نفاذ بھی ضروری ہے۔ کوئی معاشرہ انسان کی اخلاقی فضیلت پر اتنا اعتماد نہیں کرسکتا کہ وہ قوانین کی مدد سے بالکل مستغنی ہوجائے اور سیاسی جبر کے استعمال کو غیر ضروری قرار دے۔ ممکن ہے کہ انسانی تاریخ میں ارتقائے اخلاق کی کوئی ایسی منزل بھی آئے جب کہ جمہور کو راست روی اور معاشرتی عدل پر قائم رکھنے کے لئے کسی قانونی جبر یا سیاسی دباؤ کی ضرورت مطلقاً نہ پیش آئے اور بلا شبہ مذہب و اخلاق کا منتہائے نظر بھی یہی ہے کہ انسان فضیلت اخلاقی کے ایسے

بلند درجہ پر پہنچ جائے جہاں کسی خارجی قوت کے استعمال بغیر وہ اپنے آزاد اختیار سے معاشرتی عدل قائم رکھ سکے۔
لیکن بہرحال جب تک انسان میں بشری کمزوریاں موجود ہیں اور اس کے اخلاقی احساسات میں ضعف پایا جاتا ہے اس وقت تک ارتکاب جرائم کو روکنے کے لئے حکومت اور قانون کی ضرورت باقی رہے گی۔ اس لئے عیسائیت نے قانون کی طرف سے جو تغافل برتا تھا وہ اخلاقی حیثیت سے جائز نہیں تھا۔ اسلام نے اس کمی کی تلافی کردی اور یہودی مذہب کے قانونی عنصر کو قائم رکھا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس نے عیسائیت کے اس نظریہ کی تائید کی کہ قانون اور حکومت معاشرتی فلاح کا تنہا سہارا نہیں ہے بلکہ انسان کا اخلاقی کردار اور اس کی روحانی فضیلت قانون کی بہ نسبت زیادہ اہم ہے۔ اس طرح اسلام نے یہودی مذہب کی قانونیت اور عیسائیت کی اخلاقی اسپرٹ کا ایسا خوشگوار امتزاج پیش کیا جس میں انسانی زندگی کے ان دونوں پہلوؤں کو مناسب اہمیت دی گئی تھی۔
یہی وجہ تھی کہ ایک طرف اسلام نے حضرت امام ابوحنیفہ جیسے ائمہ مجتہدین اور فقیہ پیدا کئے اور دوسری طرف شبلی، جنید اور بایزید بسطامی جیسے صوفیا جنہوں نے تزکیۂ نفس اور طہارتِ اخلاق کے اعلیٰ ترین نمونے پیش کئے۔ مسلمانوں میں یونانیوں کی فکری صلاحیتیں، رومیوں کی ملک گیری اور سیاست دانی، یہودیوں کا احترام قانون اور عیسائیوں کے اخلاقی فضائل یکجا اور متحد تھے۔ اس کا سبب سے بڑا سبب یہی ہے کہ اسلام نے یہودیت اور نصرانیت کے متضاد عناصر کو اس طرح جمع کیا کہ ان کے درمیان کوئی تعارض باقی نہیں رہا۔ اور ہر عنصر کو اس کا صحیح مقام اور جائز اہمیت حاصل ہوگئی۔ نیز اس غلو اور شدت کا دروازہ بند ہوگیا جس کا ارتکاب کرکے یہودیوں اور عیسائیوں نے مذہب کو سخت ترین نقصان پہنچایا تھا۔ اسی بے اعتدالی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن نے اپنے پیروؤں کو تاکید کی کہ دین میں غلو نہ کرو ولا تغلوا فی دینکم۔
عقیدۂ آخرت کے متعلق بھی اسلام نے ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو یہودیت اور نصرانیت دونوں کے نقائص سے بری تھا۔ یہودیوں میں جیسا کہ بتایا جا چکا ہے اس عقیدہ کا اثر بہت کمزور تھا وہ اعمال کے دنیوی اور ظاہری نتائج سے زیادہ متاثر ہوتے تھے اور خدا کے قانونِ جزا و سزا کو صرف اپنی قومی تاریخ کے واقعات پر پرکھتے تھے۔ اس لئے ان میں اخلاقی فضیلت کی کمی رہی۔ کیونکہ انسانی اعمال میں فضیلت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب دنیوی نفع کی خواہش یا مادی نقصان کا خوف اس کے افعال کا محرک نہ ہو۔ یوں تو اجتماعی زندگی میں نیکی کی طرف میلان اس اعتقاد سے بھی پیدا کیا جا سکتا ہے کہ نیکی اور حُسنِ اخلاق بالآخر ہماری معاشرتی بہبود کے لئے ضروری ہے لیکن اخلاق کے اعلیٰ ترین درجات وہ ہیں جہاں انسان نتائج دنیوی سے بے پرواہ ہوکر قانونِ اخلاق کی پیروی محض اس لئے کرے کہ اس کا یہ عمل رضائے الٰہی کا موجب ہوگا۔ عیسائیت نے اخلاق کے اس آخر الذکر محرک پر اپنی تعلیمات کا دارومدار رکھا اور اوّل الذکر کی قدر و قیمت کا مطلق خیال نہ کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائیوں نے دنیا اور اس کے مسائل سے بے توجہی برتنی شروع کی اور ان میں عقبیٰ کے

متعلق یہ غلط تصور پیدا ہوگیا کہ وہ ہماری اس مادی دنیا کی ضد ہے۔ اس طرزِ فکر کا اثر یہ ہُوا کہ عیسائیوں نے امورِ دنیا میں مشغولیت کو نجاتِ اُخروی کے حق میں خطرناک قرار دیا اور ترکِ دنیا کی طرف انہیں روز بروز رغبت ہونے لگی۔ اسلام نے عیسائیوں کے اس عقیدہ کی اصلاح کے لئے اس امر پر زور دیا کہ دنیوی اور مادی لذات بشرطیکہ وہ جائز حدود کے اندر رہوں، روحانیت کی ضد نہیں ہیں اور اُخروی زندگی حیاتِ دنیوی کا تسلسل ہے۔ جو شخص مادی زندگی سے بالکل الگ ہوکر خالی عبادت و ریاضت سے نجاتِ اُخروی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ وہ اپنی عاقبت کو خراب کرتا ہے۔ کیونکہ اسلام کی نظر میں عالمِ بالکل بے حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ وہ آنے والی زندگی کا ابتدائی مرحلہ ہے۔ جس میں سے گذرنا انسان کی روحانی ترقی کے لئے ضروری اور لابدی ہے۔ آخرت کا اسلامی تصوّر یہ ہے کہ وہ حیاتِ دنیوی کی ایک اعلیٰ منزل ہے۔ جس کا حصول اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ نچلی منزل کی کیفیات اور ضروریات سے انسان آشنا ہو۔ ہماری مادی زندگی ایک ٹھوس حقیقت ہے وہم وخیال نہیں۔ البتہ آخرت کے مقابلہ میں یہ ایک ادنیٰ شے ہے:

بل توثرون الحیوٰۃ الدنیا و الآخرۃ خیرٌ وابقیٰ۔	تم لوگ دنیا کی زندگی کو ترجیح دیتے ہو حالانکہ آخرت اس سے بہتر اور باقی رہنے والی ہے۔

یہاں یہ نہیں کہا گیا کہ حیاتِ دنیا خیر نہیں بلکہ زور اس پر دیا گیا ہے کہ اس کے مقابلہ میں آخرت ایک بہتر اور زیادہ باقی رہنے والی زندگی ہے۔ یہی نقطۂ نظر اسلام نے رہبانیت اور تقشف کے بارے میں اختیار کیا۔ یعنی زندگی کی آرائشوں اور زینتوں کی نفی نہیں کی بلکہ اپنے پیروؤں کو اُن سے لطف اندوز ہونے کی ترغیب دی۔ عیسائیوں میں ترکِ لذّت کا جو میلان پیدا ہوگیا تھا اُسے دور کرنے کے لئے قرآن نے اعلان کیا کہ دنیا کی زینتوں کو حرام کرلینا دینداری نہیں:

قل من حرّم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہٖ والطیبات من الرزق۔	کہو کہ اللہ کی زینتوں اور پاک اشیاء رزق کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہیں کس نے حرام قرار دیا۔

ساتھ ہی قرآن نے مسلمانوں کو

کلوا واشربوا ولا تسرفوا۔	(کھاؤ پیو مگر حد سے زیادہ نہ بڑھو۔)

کی تعلیم دی جس کے معنی یہ ہیں کہ زندگی کی مادی حاجات کا پورا کرنا عین مقتضائے دینداری ہے۔ البتہ ان میں ضرورت سے زیادہ انہماک اچھا نہیں۔ اسی طرح آخرت پر زور دینے کے باوجود اسلام نے اعمالِ حسنہ کے دنیوی نتائج کی اہمیّت بھی تسلیم کی۔ مثلاً قرآن نے مسلمانوں کو

وعد اللہ الذین آمنوا وعملوا الصّٰلحٰت لیستخلفنھم فی الارض۔	(اللہ نے ایمان لانے والوں اور نیک عمل کرنے والوں سے وعدہ کیا ہے کہ وہ انہیں زمین کی خلافت عطا فرمائے گا۔)

کا مژدہ سُنایا اور اعمالِ بد کے قدرتی نتائج سے متنبہ کرنے کے لئے عاد و ثمود اور دیگر اقوام قدیم کی تاریخ سے استشہاد کیا اور ان کی تباہی اور بربادی کا بار بار ذکر کیا اس طرح اس نے نتائج اعمال کے ہر دو پہلوؤں کی وضاحت کی اور نیکی کی ترغیب کے لئے صرف آخرت کے تصور کو کافی نہیں سمجھا بلکہ خیر و شر کی معاشرتی اور تمدنی معنویت کو نمایاں کیا۔

غرضیکہ اسلام نے یہودیت اور نصرانیت کے عناصر کو نہایت کامیابی سے ترکیب دے کر ایک ایسا جامع نظام مرتب کیا جس میں زندگی کے متضاد پہلوؤں کی یکساں رعایت رکھی گئی ہے۔ یہودی اور عیسائی تعلیمات میں اس طرح مطابقت پیدا کرنے کے بعد اسلام نے اپنے عقیدۂ توحید کو عملی زندگی پر منطبق کر دکھایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں جو جامعیت پائی جاتی ہے وہ اس عقیدہ کا شخصی اور عملی مظہر ہے۔ حضور رسالتمآبؐ پبلک زندگی میں قوم کے پیغمبر، مصلح، حکمران، فاتح اور مقنن اور شخصی زندگی میں ایک شفیق باپ اور مہربان شوہر تھے۔ زندگی کی مختلف کیفیات اور متضاد قوتیں آپ کی ذات میں بصورتِ وحدت جلوہ گر تھیں۔ بالکل اسی طرح اسلام نے اجتماعی زندگی کے مختلف دائروں کو ایک واحد نقطہ پر سمیٹ لیا۔ اور تمدن کے مختلف شعبوں کے مابین جتنے حدود فاصل تھے ان سب کو ایک ایک کر کے مٹا دیا۔ اس نے ایک طرف سیاست اور اخلاق، مذہب اور حکومت کے تناقض کو رفع کیا۔ دوسری طرف دنیاداروں اور دینداروں کے امتیازی طبقات کا خاتمہ کیا۔ پھر عبادت کا تصور اتنا وسیع کیا کہ نہ صرف خالص مذہبی اعمال بلکہ تمدن و معاشرت کی تمام سرگرمیاں اس کی تعریف میں داخل ہو گئیں۔ اسلام سے پہلے حکومت الگ چیز تھی اور مذہب الگ تھا۔ مذہبی لوگوں کو حکومت سے بالعموم کوئی واسطہ نہ ہوتا تھا بلکہ وہ اکثر اوقات حکومت اور اس کے تمام کاموں سے متنفر اور حاکمانہ اختیارات کے استعمال کو منافی مذہب تصور کرتے تھے۔ اسلام ہی نے آکر یہ تخیل پیش کیا کہ مذہب اور حکومت میں کسی قسم کا تضاد نہیں۔ اور نہ حکومت اور سیاست کے فرائض کسی خاص طبقہ سے متعلق ہیں۔ بلکہ ہر وہ شخص جو قانونِ اسلام کا اطاعت گزار اور عقل و خرد سے بہرہ ور ہو، امورِ سلطنت اور نظم و نسق کی رہبری کر سکتا ہے۔ عیسائیت کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ اس نے مذہبی سرگرمیاں کو معاشرت اور اخلاق کے دائرہ میں محدود کر دیا تھا۔ اور حکومت کو اصولِ مذہب اور قوانینِ اخلاق پر چلانے اور قائم رکھنے کے لئے کوئی تدبیر نہیں اختیار کی تھی۔ سیاست و اخلاق اور حکومت و مذہب کی یہ جُدائی عقیدۂ توحید کے منافی تھی جس کی رُو سے زندگی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ اسلام نے اس دوئی کو مٹا کر سیاست کو اخلاق کا تابع اور حکومت کو مذہب کا خادم بنا دیا۔ اسی وجہ سے خلافتِ راشدہ کے دَور میں مسلمانوں کی دنیوی امامت اور دینی رہبری ایک شخص کے ہاتھ میں تھی۔ خلفائے راشدین بیک وقت مسلمانوں کے دنیوی امام اور دینی پیشوا تھے۔ اسلام کے عقیدۂ توحید کا عملی اقتضا بھی یہی تھا۔ کہ دینی اور دنیوی امور کی سربراہی ایک ہی جماعت کے ہاتھ میں رہے۔ تاکہ مذہبی اور غیر مذہبی طبقات کی غیر فطری تقسیم کا یک لخت خاتمہ ہو جائے۔ اسلام سے پہلے ہر مذہب نے

دنیاداروں اور دینداروں کے گروہ الگ الگ بنا رکھے تھے۔ مذہب کی تعلیمات و احکام سے صرف ایک محدود اور مختصر طبقہ واقف ہوتا تھا۔ افرادِ معاشرہ کی ایک بڑی اکثریت دینی امور میں اس طبقہ کی بے چون و چرا پیروی کرتی تھی۔ زمانۂ قدیم میں یہی مذہبی طبقات علم اور تعلیم کے بھی اجارہ دار ہوتے تھے۔ علوم و فنون کے جتنے شعبے اس زمانہ تک ایجاد ہوئے تھے اُن پر مندروں کے پجاریوں اور کلیسا کے پادریوں کا قبضہ تھا جنھوں نے علم و فن کو ایک رازِ سربستہ بنا لیا تھا اور غیر مذہبی طبقہ کے افراد کو ان تمام امور سے بے بہرہ رکھا جاتا تھا۔ اس طرزِ عمل کے باعث علم کی اشاعت محدود ہوگئی اور عوام الناس تو کیا خواص پر بھی تعلیم کا دروازہ بند ہوگیا جس کا اثر یہ ہوا کہ لوگ جہالت، توہم پرستی، تقلید اور آبا پرستی میں گرفتار اور آزادانہ غور و فکر کی صلاحیت سے محروم ہوگئے۔

اسلام نے اس اجارہ داری کا خاتمہ کر کے بلا امتیاز ہر طبقہ کے افراد کو فہم و تدبّر اور حصولِ علم کی دعوت دی اور مذہبی طبقات کو جو خصوصیت حاصل تھی اس سے انھیں محروم کر دیا۔ اس طریقِ کار کی بدولت مسلمانوں کے ہر طبقہ میں علم کا ذوق و شوق پیدا ہوا اور تقلید کی بندشوں سے آزاد ہو کر انہوں نے مظاہر فطرت اور مسائلِ تمدّن پر بے باکی سے غور و فکر کرنا شروع کیا۔ اسلام کے ابتدائی دَور میں نہ پجاریوں کا کوئی طبقہ تھا نہ پادریوں اور مذہبی پیشواؤں کا۔ ہر مسلمان قرآن و سنت کی ہدایت کے ماتحت اپنے اعتقاد و ضمیر اور عمل میں بالکلیہ آزاد تھا۔ پیروں، مشائخوں اور مذہبی پیشواؤں کی جو کثرت زمانۂ مابعد میں پائی جاتی ہے اس سے صدرِ اوّل کے مسلمان قطعًا ناآشنا تھے کیونکہ اسلام نے عقیدۂ توحید کا عملی زندگی پر اطلاق کر کے ان تمام امتیازی علامات اور خصوصی حقوق کا خاتمہ کر دیا جس پر طبقاتی تقسیم مبنی تھی۔ آج بھی جبکہ مسلمانوں میں بہت سی غیر اسلامی باتیں پیدا ہوگئی ہیں ان میں دینداروں اور دنیاداروں کی تقسیم اور مذہبی اور غیر مذہبی طبقات کا فرق بہت کم پایا جاتا ہے۔ یہ عدم طبقاتیت اور دین و دنیا کی یکجائی نہ ہمیں عیسائیت میں ملتی ہے نہ یہودیت میں اور نہ کسی دوسرے قدیم مذہب میں۔ کیونکہ یہ تنہا مذہب اسلام کی خصوصیت ہے۔

شاہد حسین رزاقی

اُنیسویں صدی میں دستوری ترقی

انقلاب فرانس نے افکار و نظریات میں جو تبدیلی پیدا کردی تھی وہ جنگ واٹرلو کے بعد قدامت پسندوں کے برسرِاقتدار آنے کے باوجود برقرار رہی اور اُنیسویں صدی میں انقلابی جدوجہد اس تبدیلی کا نتیجہ تھی۔ اس زمانہ میں آزاد خیالوں کی تحریکوں کو اس قدر فروغ ہوا کہ مطلق العنانی کو بحال کرنے کے لئے قدامت پسندوں کے راستہ میں شدید مشکلات حائل ہوگئیں اور رفتہ رفتہ انقلابی تصوّرات کو روبہ عمل لانے کی کوششیں کامیاب ہوئیں۔ اس کامیابی کا ایک نمایاں پہلو دستوری اور پارلیمنٹی نظام کی ترقی ہے جس نے پُرانے نظام کی جڑیں کاٹ کر ایک ایسے نئے نظام کو مستحکم کیا جس نے دَورِ جدید میں عالمگیر مقبولیت حاصل کرلی۔ پارلیمنٹی ترقی میں برطانیہ کو ہمیشہ امتیازی حیثیت حاصل رہی ہے اور اُنیسویں صدی میں برطانوی پارلیمنٹ نے جو حقوق و اختیارات حاصل کرلئے ان کی وجہ سے یہ ادارہ ایک مثالی پارلیمنٹ بن گیا اور دوسرے ممالک نے اس کو اپنی پارلیمنٹی ترقی کے لئے نمونہ کے طور پر سامنے رکھا۔ اس جدوجہد میں برطانیہ کے بعد فرانس کے علاوہ دوسرے ممالک میں بھی دستوری حکومت کے تصوّر نے بہت ترقی کی اور وہاں پارلیمنٹی نظام نافذ کیا گیا۔ برطانیہ میں دستوری تحریک بہت قدیم تھی لیکن اس کا دستور تحریری نہ تھا۔ تحریری دستور کے ترقی یافتہ نمونے سب سے پہلے امریکی نوآبادیوں نے پیش کئے اور جب یہ نوآبادیاں آزاد ہوگئیں تو ان دساتیر کی نہایت ترقی یافتہ شکل ۱۷۸۹ء میں ریاست ہائے متحدہ کے دستور کی صورت میں نافذ ہوئی۔ انقلاب فرانس نے دستوری جدوجہد کو مزید تقویت دی اور بیشتر ممالک میں دستور و آئین پر مبنی پارلیمنٹی نظام قائم ہوگیا۔

برطانیہ۔ عہدِ اسٹوورٹ میں شدید معرکے سر کرنے کے بعد پارلیمنٹ اس قدر مستحکم ہوگئی تھی کہ اس کی ترقی اور روز افزوں اقتدار کو روکنا کسی حکمراں کے اختیار میں نہ رہا۔ اور ۱۶۸۸ء کے انقلاب کے بعد پارلیمنٹی جمہوریت کی بنیادیں بہت مضبوط ہوگئیں اور ترقی کی رفتار بڑھ گئی۔ لیکن اس نظام میں کچھ ایسی خامیاں تھیں جن کی اصلاح ضروری تھی۔ ۱۸۱۵ء میں جب تاریخ یورپ کے ایک نئے دَور کا آغاز ہوا تو یہ شدّت سے محسوس کیا جانے لگا کہ برطانیہ کا جمہوری نظام ناقص ہے۔ کیونکہ برطانوی پارلیمنٹ میں پوری قوم کے بجائے صرف ایک حصّہ کی نمائندگی ہوتی تھی۔ دارالامرا موروثی امیروں اور تاج کے مقرر کردہ انگلیسی کلیسہ کے ارکان پر مشتمل تھا۔ اور عوام کے جذبات و مطالبات سے یہ لوگ بے نیاز

تھے۔ دارالعوام کے لئے قدیم اضلاع اور شہروں سے نمائندے منتخب کئے جاتے تھے۔ لیکن یہ نمائندگی بہت ناقص تھی۔ کیونکہ ایک تو حق رائے دہی تھوڑے سے لوگوں کو حاصل تھا اور دوسرے ان نئے شہروں کی نمائندگی نہ ہوتی تھی جو صنعتی انقلاب کی وجہ سے آباد ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ انگلیسی کلیسہ کے سوا دوسرے فرقوں سے تعلق رکھنے والوں کو عہدہ حاصل کرنے کے حق سے قانوناً محروم کر دیا گیا تھا۔ رائے دہندوں کے جو قدیم حلقے بنائے گئے تھے ان میں سے کچھ تو بالکل ویران ہو گئے تھے اور کچھ کی آبادی برائے نام رہ گئی تھی۔ آباد شہروں کی محرومی اور غیر آباد حلقوں کی کثیر نمائندگی نے اس ایوان کو غیر نمائندہ بنا دیا تھا۔ اُمرا رشوت دے کر ووٹ حاصل کر لیتے تھے اور اس طرح نہ صرف دارالامراء بلکہ دارالعوام پر بھی دولت مند طبقہ کا اقتدار مسلط ہو گیا تھا۔

۱۸۳۲ء کا قانونِ اصلاح۔ قدامت پسندوں اور آزاد خیالوں کی کش مکش کے زمانہ میں برطانوی پارلیمنٹ کی اصلاح کرنے کا مطالبہ بھی کیا جانے لگا۔ ٹوری پارٹی قدامت پسند زمینداروں کی جماعت تھی اور یہ نمائندگی کے اس ناقص طریقہ میں اصلاح کرنے کی شدید مخالف تھی۔ واٹرلو کا فاتح ڈیوک آف ولنگٹن تک اس طریقہ سے نہ صرف مطمئن تھا بلکہ اس کو دنیا کا بہترین نظامِ حکومت قرار دیتا تھا۔ قدامت پسندوں کے برعکس آزاد خیال وہگ پارٹی اصلاحات کا مطالبہ کر رہی تھی۔ اور یہ چاہتی تھی کہ صنعت و تجارت سے تعلق رکھنے والے طبقوں کے حقوق و مفادات کا تحفظ کیا جائے۔ اس جماعت میں صنعت کار، سرمایہ دار، تاجر، مزدور، حقوق سے محروم مذہبی فرقوں کے افراد اور جمہوریت کے حامی آزاد خیال مفکر بھی شامل تھے جن کی تائید سے اصلاحات کی تحریک کو بڑی ترقی ہوئی۔ چنانچہ ۱۸۲۹ء میں ایک قانون منظور کیا گیا جس نے حقوق سے محروم مذہبی فرقوں پر پابندیاں ختم کر دیں اور ان کو بھی سیاسی حقوق حاصل ہو گئے۔ وہگ پارٹی کے رہنما لارڈ گرے نے اصلاحات کی تحریک کو آگے بڑھانے میں نمایاں حصّہ لیا۔ اور ۱۸۳۱ء کے انتخابات میں اس جماعت نے پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل کر لی۔

وہگ پارٹی نے اپنے سیاسی اقتدار سے فائدہ اُٹھایا اور ۱۸۳۲ء میں دارالعوام نے قانون اصلاح منظور کیا۔ اس قانون کے مطابق چھوٹے چھوٹے انتخابی حلقے توڑ دئے گئے۔ نئے صنعتی شہروں کو نمائندگی دی گئی۔ تاجروں، چھوٹے زمینداروں اور مقررہ املاک رکھنے والوں کو حق رائے دہی عطا کیا گیا۔ یہ اصلاحی قانون دارالامراء کی مخالفت کے باوجود منظور ہوا تھا۔ اور اس کی منظوری سے دارالعوام کا اقتدار بڑھ گیا۔ عوامی نمائندوں کو یہ احساس ہو گیا کہ دارالامراء کی خودسری کو شکست دی جا سکتی ہے۔ اور اس جمہوری کامیابی کے بعد سے یہ جمہوری اصول قائم ہو گیا کہ دارالعوام میں اکثریت رکھنے والی جماعت ہی وزارت بنائے۔ اس قانون کے بعد سیاسی جماعتوں کو از سرِ نو منظم کیا گیا اور ٹوری قدامت پسند (کنزرویٹو) اور وہگ آزاد خیال (لبرل) کہے جانے لگے۔ سیاسی اصلاحات کے بعد معاشری، زرعی، تعلیمی، قانونی، صنعتی اور اقتصادی اصلاحات کے لئے قوانین بنائے گئے۔ اور برطانوی معاشرہ میں طبقۂ وسطیٰ کی اہمیت میں بتدریج اضافہ ہونے لگا۔

عوامی منشور۔ انتہا پسند آزاد خیال قانونِ اصلاح کو ناکافی سمجھتے تھے اور انہوں نے مزید اصلاحات کے لئے تحریک شروع کی۔ سنہ ۱۸۳۲ء میں مزدوروں کو رائے دینے کا حق نہ ملا تھا اس لئے وہ بھی نئی تحریک کی حمایت کرنے لگے۔ ان لوگوں نے سنہ ۱۸۳۸ء میں ایک عوامی منشور یا چارٹر تیار کیا جس کی نسبت سے یہ چارٹسٹ کہے جانے لگے۔ اس منشور میں یہ مطالبات کئے گئے۔ (۱) تمام بالغوں کو رائے دینے کا حق دیا جائے۔ (۲) دارالعوام کے ارکان ہر سال منتخب کئے جائیں (۳) انتخابی حلقے آبادی کی مناسبت سے بنائے جائیں (۴) دارالعوام کے انتخابات کے سلسلہ میں املاک رکھنے کی تمام شرطیں منسوخ کردی جائیں اور (۶) دارالعوام کے اراکین کو معاوضہ دیا جائے تاکہ وہ اطمینان کے ساتھ اپنے فرائض انجام دے سکیں۔ اس زمانہ میں یہ مطالبے نامناسب تصوّر کئے جاتے تھے۔ اور برطانوی عوام بھی اس انتہا پسندی کے لئے تیار نہ تھے۔ سنہ ۱۸۴۸ء میں اس تحریک کو بہت فروغ ہُوا اس کے بعد باہمی اختلافات کے باعث یہ ختم ہوگئی۔ لیکن اس کے مطالبوں کی اہمیت کو آگے چل کر محسوس کیا گیا اور دوسرے مطالبہ کے سوا باقی تمام مطالبات آگے چل کر تسلیم کرلئے گئے۔

سنہ ۱۸۶۷ء اور سنہ ۱۸۸۴ء کے اصلاحی قوانین قانونِ اصلاح اور دوسری سرگرمیوں سے عوام میں یہ خیال مستحکم ہونے لگا تھا کہ لبرل بڑے جمہوریت پسند اور عوامی حقوق کے حامی ہیں۔ کنزرویٹو پارٹی کے رہنما ڈزریلی نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ اس کی پارٹی لبرلوں سے بھی زیادہ عوامی حقوق کی حامی ہے۔ سنہ ۱۸۶۷ء میں دوسرا قانونِ اصلاح منظور کروایا، جس کے مطابق صنعتی شہروں کے مزدوروں کو حق رائے دہی عطا کیا گیا۔ لیکن لبرل پارٹی کے لیڈر گلیڈاسٹن نے اس قانون کی اہمیت کو کم کرنے کے لئے مزید اصلاحات کا مطالبہ شروع کردیا۔ سنہ ۱۸۷۲ء میں خفیہ رائے دہی کا قانون منظور ہوُا۔ اور سنہ ۱۸۸۴ء میں تیسرا قانونِ اصلاح منظور کیا گیا۔ اس قانون نے دیہی علاقوں کے مزدوروں کو بھی حق رائے دہی عطا کیا۔ سنہ ۱۸۸۵ء میں آبادی کے تناسب سے انتخابی حلقے بنائے گئے۔ اس کے بعد پارلیمنٹ کی اصلاح کے ضمن میں اہم تر قدم سنہ ۱۹۱۱ء میں اٹھایا گیا جس سے برطانوی پارلیمنٹ نے موجودہ شکل اختیار کرلی۔

فرانس۔ فرانس کی قومی اسمبلی نے بھی اس زمانہ میں بہت ترقی کی اور جمہوری نظام مستقل بنیادوں پر مستحکم ہوگیا۔ فرانس اور پروشیا کی جنگ میں فرانس کی شکست کے بعد جرمنوں نے لوئی نپولین کو گرفتار کرلیا۔ اور فرانس میں عارضی حکومت قائم کی گئی۔ اس حکومت نے لوئی کو تخت سے معزول کردیا اور قومی اسمبلی نے جرمنی سے معاہدہ کی شرطیں طے کرنے کے لئے عارضی صلح کرلی۔ سنہ ۱۸۷۱ء سے سنہ ۱۸۷۵ء تک فرانس پر قومی اسمبلی کا اقتدار قائم رہا جس نے فرانس کے لئے ایک نیا دستور بھی تیار کیا۔ اور فرانس میں ملوکیت ختم کرکے تیسرا جمہوریہ قائم کیا گیا۔ سنہ ۱۸۷۵ء میں قومی اسمبلی نے متعدد قوانین منظور کئے جن کے مطابق نئے جمہوریہ کی حکومت قائم کی گئی۔ نئے دستور کے تحت یہ طے کیا گیا کہ پارلیمنٹ دو ایوانوں پر مشتمل ہوگی۔ ایوان نائبین اور سینٹ۔ ایوان نائبین کے ۶۰۲ ارکان ہونگے۔ جو عام رائے دہی کے اصول پر چار سال کے لئے منتخب کئے جائیں گے۔ اس ایوان کی منظوری کے بغیر کوئی قانون نہ بن سکے گا۔ اور محاصل عائد کرنے کا

اختیار بھی اسی ایوان کو ہوگا۔ سینٹ ۳۰۰ ارکان پر مشتمل ہوگی۔ جن میں سے ۲۲۵ کا انتخاب ڈیپارٹمنٹوں کی اسمبلیاں نو سال کے لئے کریں گی۔ اور ۷۵ ارکان قومی اسمبلی کے منتخب کردہ ہوں گے۔ ان ارکان کے انتخاب کا یہ طریقہ آگے چل کر مسدود کر دیا گیا۔ قومی اسمبلی یعنی دونوں ایوانوں کے مشترکہ اجلاس میں صدر جمہوریہ کا انتخاب کیا جائے گا۔ اس کی مدتِ عہدہ سات سال ہوگی۔ صدر کی ہر ایک کارروائی کے نفاذ کے لئے کسی رکن کابینہ کا تائیدی دستخط کرنا لازمی ہوگا۔ تمام عاملہ وانتظامی اختیارات کابینہ کو حاصل ہوں گے جو پارلیمنٹ کے سامنے جوابدہ ہوگی۔ ایوان نمائیندگان میں اکثریت کی تائید حاصل کرنے والے لیڈر کو وزیراعظم بنا دیا جائے گا اور وہ وزیروں کا انتخاب کریگا۔

نپولین اعظم اور لوئی نپولین نے پہلے اور دوسرے جمہوریوں کو ملوکیت میں تبدیل کر دیا تھا۔ اس لئے تیسرے جمہوریہ کے تحفظ کا انتظام کیا گیا اور صدر جمہوریہ کے اختیارات محدود کرکے ان پر بھی پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ فرانس میں ملوکیت پسند بہت با اثر تھے اور یہ بادشاہت کی تجدید کے لئے مسلسل جدوجہد کرتے رہے۔ لیکن عوام نے ان کی کوششوں کو ناکام بنا دیا۔ ۱۸۷۳ء میں ملوکیت پسند میک میہن صدر جمہوریہ منتخب ہوا اور نازک حالات پیدا ہوگئے۔ لیکن ۱۸۷۷ء اور ۱۸۷۹ء میں دونوں ایوانوں کے انتخابات میں جمہوریت پسندوں کو اکثریت حاصل ہوئی اور ملوکیت پسند صدر مستعفی ہونے پر مجبور ہوگیا۔ ۱۸۸۸ء میں ایک جنرل نے آمریت قائم کرنے کی کوشش کی لیکن اس کو ناکامی ہوئی اور اس نے خودکشی کر لی۔ ۱۸۸۹ء اور ۱۸۹۳ء میں دونوں ایوانوں کے انتخابات میں پھر جمہوریت پسندوں نے اکثریت حاصل کی اور جمہوریت کے مزید استحکام کا موقع مل گیا۔ فرانسیسی عوام جمہوریت کی مسلسل حمایت کرتے رہے ان کی اس تائید کے باعث ملوکیت کی تجدید کی تمام کوششیں ناکام ہوگئیں اور تیسرا جمہوریہ مستقل اور مستحکم بنیادوں پر قائم ہوگیا۔

ناروے۔ شمالی یورپ میں ناروے ۱۳۹۷ء سے ۱۸۱۴ء تک مملکت ڈنمارک میں شامل رہا تھا۔ ۱۸۱۳ء میں سویڈن نے ہوسٹین پر حملہ کر دیا۔ اور ڈنمارک عہدنامۂ کڈ قبول کرنے پر مجبور ہوگیا۔ جس کے مطابق ناروے پر سویڈن کا اقتدار قائم کیا گیا تھا۔ لیکن ناروے کے باشندوں نے اس کو منظور نہ کیا۔ مختلف حصوں کے نمائندوں کا ایک اجتماع طلب کیا گیا جس نے امریکہ، فرانس اور اسپین کے دساتیر کو سامنے رکھ کر ۱۸۱۴ء میں ایک دستور منظور کیا۔ اس دستور کے مطابق ایک ڈین شہزادے کو بادشاہ منتخب کیا گیا اور ناروے میں دستوری حکومت قائم ہوگئی۔

سویڈن۔ سویڈن میں پہلا دستور ۱۶۶۴ء میں منظور کیا گیا۔ لیکن بادشاہ اور پارلیمنٹ کے درمیان کشمکش شروع ہوگئی۔ سویڈن کی پارلیمنٹ چار ایوانوں پر مشتمل تھی جو طبقۂ امرا اہلِ کلیسہ، طبقۂ وسطیٰ اور زمین کے مالک کاشتکاروں کے نمائندے تھے۔ اس کشمکش میں کبھی بادشاہ غالب رہتا اور کبھی پارلیمنٹ۔ آخرکار ایک

انقلاب نے یہ کش مکش ختم کی۔ اور پارلیمنٹ نے ۱۸۰۹ء میں ایک نیا دستور منظور اور نافذ کیا جس کے تحت جمہوریت کو سویڈن میں بہت ترقی ہوئی۔

ڈنمارک۔ ڈنمارک میں مطلق العنان بادشاہت تھی۔ یہاں کی جرمن آبادی نے بڑی مشکلات پیدا کردیں۔ اور سیاسی کش مکش نے شدید صورت اختیار کر لی ۱۸۴۸ء میں بادشاہ نے ایک دستور عطا کیا جس کے تحت چاروں صوبوں کو خود اختیاری دی گئی اور مجلس قانون ساز قائم کی گئی۔ فریڈرک ہفتم نے یہ دستور واپس لے کر مجلسِ قانون ساز کے لئے نئے انتخابات کروائے اور اس کو مجلس دستور ساز کی حیثیت دے دی گئی تاکہ وہ ملک کے لئے نیا دستور تیار کرے۔ اس نے ۱۸۴۹ء میں ایک دستور منظور کیا۔ لیکن خارجی اور داخلی مشکلات اور کش مکش کے باعث یہ دستور ۱۸۶۶ء سے پہلے نافذ نہ ہو سکا۔ نفاذ کے وقت دستور میں کچھ ترمیمیں کی گئیں۔ اور اس کے بعد ۱۸۹۴ء میں ترمیمیں ہوئیں تاکہ دستور کو عوامی مطالبات سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔

بلجیم۔ بلجیم مملکت نیدرلینڈ کا حصّہ تھا۔ ۱۸۳۰ء میں بلجیم نے بغاوت کی اور اپنی علیحدہ حکومت قائم کر لی۔ اس حکومت نے ایک بااختیار کمیٹی مقرر کی جس نے یہ اعلان کیا کہ بلجیم ایک آزاد مملکت رہے گا اور کمیٹی جلد ایک دستوری خاکہ تیار کرے گی اس کے بعد تمام حصوں کے نمایندوں پر مشتمل قومی کانگرس طلب کی جائے گی تاکہ دستور کے متعلق فیصلہ کرے۔ جب یہ کانگریس طلب کی گئی تو کمیٹی نے تمام اختیارات اسی کے تفویض کر دئے۔ اس نے ۱۸۳۱ء میں ایک دستور منظور کیا۔ دستور کی منظوری کے بعد دستور ساز مجلس تحلیل ہو گئی اور نئے دستور کے تحت نئی حکومت قائم کی گئی۔ ۱۸۹۳ء میں اس دستور میں ترمیمیں کی گئیں۔

جرمنی۔ جرمنی میں چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستیں تھیں جن کی اپنی اسمبلیاں بھی تھیں۔ اور مرکزی پارلیمنٹ اور شہنشاہ ان کو مربوط کئے ہوئے تھے۔ ۱۸۴۸ء میں انقلابیوں نے قومی اتحاد کی کوشش کی۔ چنانچہ تمام ریاستوں کی اسمبلیوں کا نمایندہ جلسہ ہوا تاکہ ایک دستور بنانے کا فیصلہ کیا جا سکے۔ فرینکفرٹ میں یہ اجتماع ہوا اور ایک مشترکہ دستور بنانے کا کام اسمبلی کے تفویض کیا گیا۔ لیکن پروشیا اور آسٹریا کی رقابت کے باعث دستور سازی میں بڑی دشواری ہوئی۔ آخرکار برلن میں تمام ریاستوں کی ایک کانفرنس طلب کی گئی۔ لیکن حالات درست نہ ہوئے اور انتظام فوج کے تفویض کر دیا گیا۔ ۱۸۶۶ء میں جرمن مدبر بسمارک نے مین کے شمال میں واقع تمام جرمن ریاستوں کے نمایندوں کو برلن میں طلب کیا تاکہ دستوری مسئلہ کا حل تلاش کیا جائے۔ ۱۸۶۷ء میں اس کانفرنس نے ایک دستوری خاکہ منظور کیا اور یہ طے کیا گیا کہ مختلف ریاستوں کی منظوری کے لئے یہ مشترکہ دستوری خاکہ روانہ کیا جائے۔ تمام ریاستوں نے اس دستور کو قبول کر لیا اور اس کا اعلان کر دیا گیا۔ اس طرح نئے دستور کے تحت شمالی جرمنی کا عہدیہ قائم ہو گیا۔ عہدیہ کا چانسلر بسمارک کو بنایا گیا جس نے جرمن ریاستوں کے اتحاد اور استحکام کے لئے مسلسل جدوجہد کی۔

سوئٹزرلینڈ۔ سوئٹزرلینڈ میں مختلف کینٹنوں کی حیثیت خود مختار ریاستوں جیسی تھی اور ان کا کوئی مشترکہ وفاقی دستور نہ تھا۔ فاتحوں کی گرفت سے محفوظ رہنے کے لئے اُنہوں نے ایک عہدیہ قائم کیا۔ انقلاب فرانس کے بعد نپولین نے سوئٹزرلینڈ پر اپنا اقتدار قائم کر لیا اور نظم ونسق میں تبدیلی کر کے پورے ملک کو ایک جمہوریہ قرار دیا۔ ۱۸۰۲ء میں نپولین نے اس جمہوریہ کو ایک دستور عطا کیا لیکن عوام نے اس کو قبول نہ کیا۔ ایک سال کے بعد نپولین نے مختلف کینٹنوں میں جداگانہ دستور نافذ کئے جو ۱۸۱۵ء تک برقرار رہے۔ اس کے بعد کینٹنوں نے ایک وفاقی نظام قائم کیا۔ ۱۸۴۸ء میں نیا دستور نافذ کیا گیا جس کے مطابق عوام کی نمایندہ مجلس ملی اور کینٹنوں کی نمایندہ کونسل قائم کی گئی۔ اور بائیس خود مختار ریاستوں کا عہدیہ قائم ہؤا۔ ۱۸۷۴ء میں دستور پر نظر ثانی کی گئی اور مراجعہ کا طریقہ اختیار کیا گیا جو سوئس جمہوریت کی امتیازی خصوصیت بن گیا۔

اسپین و پرتگال۔ اسپین میں چارلس چہارم حکمراں تھا جب انقلاب فرانس شروع ہؤا۔ اور اہل اسپین پر اس کا گہرا اثر پڑا۔ جب نپولین نے اپنے بھائی کو اسپین کا بادشاہ بنایا تو محبان وطن نے مخالفت کی۔ اور آزادی کے لئے بغاوتیں ہونے لگیں۔ حریت پسندوں نے کورٹز کو زیادہ جمہوری اور نمایندہ بنیاد پر قائم کرنا چاہا۔ چنانچہ ۱۸۱۰ء میں جب نئی کورٹز طلب کی گئی تو نوآبادیوں کے نمایندے بھی اس میں شریک تھے۔ اور عوامی نمایندوں کی تعداد امراو کلیسہ کے نمایندوں سے زیادہ تھی۔ آزادی کی تحریک ترقی کرتی گئی۔ اور ۱۸۱۲ء میں نیا دستور شائع کیا گیا۔ ۱۸۱۴ء میں فرانسیسی اقتدار ختم ہؤا اور حریت پسندوں نے فرڈیننڈ ہفتم سے نئے دستور کو تسلیم کرنے کا مطالبہ کیا۔ لیکن وہ مطلق العنانی کا خواہش مند تھا اس لئے انکار کر دیا۔ چنانچہ شورشیں ہونے لگیں جو دبا دی گئیں۔ لیکن ۱۸۲۰ء میں زبردست بغاوت ہوئی جس میں فوج نے بھی حصّہ لیا۔ بادشاہ قید کر دیا گیا۔ ۱۸۱۲ء کا دستور نافذ کیا گیا۔ اور دستوری حکومت قائم ہوگئی۔ جمہوری تحریک ترقی کرتی گئی اور شہروں میں جمہوریہ قائم کرنے کا مطالبہ شروع ہو گیا۔ اس سے بحرانی کیفیت پیدا ہوگئی۔ چنانچہ ۱۸۴۵ء اور ۱۸۶۹ء میں نئے دستور بنائے گئے۔ لیکن جمہوریت پسندوں نے ۱۸۷۵ء میں حکومت پر قبضہ کر کے جمہوریہ قائم کر دیا۔ اور گزشتہ دستوروں کو سامنے رکھ کر نیا دستور بنایا گیا۔ اس دستور کے تحت ۱۸۸۱ء میں لبرل حکومت قائم ہوئی۔ نپولین کے حملہ سے نہ صرف اسپین بلکہ پرتگال میں بھی مطلق العنانی متزلزل ہوگئی اور ۱۸۲۰ء میں وہاں بھی دستوری حکومت قائم ہوئی۔

ترکی۔ عثمانی خلافت درحقیقت مطلق العنان ملوکیت تھی۔ اور دستوری حکومت کی ہمہ گیر تحریک ترکی پر بھی اثر انداز ہونے لگی۔ عبدالمجید اصلاح پسند حکمراں تھا اور ۱۸۳۹ء میں فرمانِ گل خانہ سے ترکی میں دستوری حکومت کا آغاز ہؤا۔ سلطان نے خود اپنی مرضی سے اپنی مطلق العنانی پر کچھ پابندیاں عائد کر لیں اور اس فرمان کے بموجب رعایا کو جان، عزت اور املاک کے تحفظ کی ضمانت دی گئی۔ محاصل عائد اور وصول کرنے کے لئے یکساں قواعد و ضوابط متعلق

کئے گئے اور یہ اصول پیشِ نظر رکھا گیا کہ دولت مندوں پر زیادہ محاصل عائد کئے جائیں اور عوام کے لئے محاصل قابلِ برداشت ہوں۔ مذہبی آزادی اور قانونی حقوق کا تحفظ کیا گیا اور قانون سازی کے لئے مجلسِ عدل قائم کی گئی۔ اس کے بعد ۱۸۴۷ء میں مزید اصلاحات نافذ کی گئیں۔ مرکزی، صوبائی اور مقامی حکومتوں کی اصلاح و تنظیم ہوئی اور مذہبی رہنماؤں اور ممتاز شہریوں کو مجلس کا رکن بنایا گیا۔ ۱۸۶۹ء میں عدالتی نظام میں اصلاحات کی گئیں۔ اور اس کو یورپی ممالک کے اصولوں پر منظم کیا گیا۔ ۱۸۷۶ء میں عبدالحمید ثانی نے قانون کی تدوین و نفاذ اور موازنہ پر نگرانی کے لئے مجلسِ عامہ قائم کی۔ لیکن محبِ وطن ترکوں کی جماعت ان اصلاحات کو ناکافی سمجھتی تھی اور مدحت پاشا نے دستوری حکومت کی تحریک کو بہت آگے بڑھادیا تھا۔ چنانچہ ۱۸۷۶ء میں نیا دستور نافذ کیا گیا جس کے مطابق مجلسِ عامہ کو ایوانِ نائبین اور سینٹ پر مشتمل دو ایوانی پارلیمنٹ کی شکل دی گئی۔ ایوانِ نائبین کے ارکان منتخب کردہ اور سینٹ کے ارکان مشیرانِ مملکت، عدالتوں کے صدور اور اعلیٰ عہدہ داروں پر مشتمل ہوتے تھے جن کو سلطان نامزد کرتا تھا۔ اس دستور کے مطابق وزراء سے مواخذہ کا اصول بھی نافذ کیا گیا اور سینٹ کو ان کے خلاف مقدمات کی سماعت کا اختیار ملا۔ ترکی کے اس دستور نے ملک کی دستوری ترقی میں بڑا حصہ لیا۔ نوجوان ترکوں نے انجمنِ اتحاد و ترقی قائم کرکے دستوری تحریک کو بہت فروغ دیا۔ چنانچہ عبدالحمید نے جب خودسری اختیار کی تو انور پاشا کی قیادت میں نوجوان ترکوں نے انقلاب برپا کردیا۔ اور پارلیمنٹ نے سلطان کو معزول کرکے ۱۸۷۶ء کے دستور کو بحال کیا۔ عبدالحمید کے جانشین محمد خامس نے دستور سے وفاداری کا حلف لیا۔ اس دستور میں جو نقائص تھے وہ ضروری ترمیمات کرکے دور کردئے گئے۔ اور ترکی میں مطلق العنانی کا انسداد ہوگیا۔

برطانوی نوآبادیاں۔ برطانیہ کے دستوری نظام کی ترقی صرف برطانیہ تک ہی محدود نہیں رہی بلکہ برطانوی نوآبادیوں میں بھی جمہوریت کو ترقی ہوئی اور انھوں نے قلمروی مرتبہ حاصل کرکے دستوری حکومت اور پارلیمنٹی نظام کو فروغ دیا۔ امریکی ممالک میں ریاست ہائے متحدہ کی تحریکِ آزادی کے اثرات بہت وسیع تھے۔ اور کینیڈا بھی ان سے متاثر ہوا۔ اگرچہ کینیڈا میں انقلاب پسندوں کو کامیابی نہ ہوئی لیکن جمہوری حقوق اور دستوری حکومت کے مطالبات روز افزوں مقبولیت حاصل کررہے تھے۔ میکنزی اور پاپینو کی بغاوتوں کے بعد برطانیہ نے بھی ان مطالبات کی اہمیت کو محسوس کیا اور ڈرہم نے اپنی رپورٹ پیش کی۔ ۱۸۴۰ء کے قانون کے بموجب کینیڈا کو دستوری حقوق دئے گئے اور اس کے انگریزی اور فرانسیسی حصّوں کو متحد کردیا گیا۔ اس اتحاد سے نئی دستوری تحریک کو بہت فروغ ہوا۔ چنانچہ ۱۸۶۴ء میں ایک ملّی اجتماع منعقد کیا گیا جس نے مختلف صوبوں پر مشتمل وفاقی حکومت کے قیام کی تجویز منظور کی۔ اجتماعِ ملّی کی تجاویز پارلیمنٹ میں پیش کی گئیں اور دونوں ایوانوں نے ان کو قبول کرلیا۔ ان ہی تجاویز کی اساس پر ۱۸۶۷ء میں کینیڈا کا دستور منظور اور نافذ کیا گیا جس کے مطابق وہاں وفاقی نظامِ حکومت

قائم ہوگیا۔

آسٹریلیا میں برطانوی آبادکار اپنے ساتھ قانونی حقوق اور دستوری حکومت کی برطانوی روایات بھی لائے تھے۔ اور جب ان کی تعداد بڑھ گئی تو انھوں نے خود اختیاری کا مطالبہ کیا۔ چنانچہ سنہ ۵۶-۱۸۵۵ء میں نیو ساؤتھ ویلز، وکٹوریہ، ساؤتھ آسٹریلیا اور تسمانیہ کو ذمہ دار خود اختیاری دی گئی اور یہاں برطانوی طرز کی وزارتیں اور قانون ساز مجالس قائم کی گئیں۔ ان مجالس نے جو دستور بنائے ان کو معمولی ترمیموں کے ساتھ برطانوی پارلیمنٹ نے منظور کر لیا۔ سنہ ۱۸۶۰ء میں کوئنس لینڈ کو اور سنہ ۱۸۹۰ء میں وسٹرن آسٹریلیا کو بھی خود اختیاری ملی۔ سنہ ۱۸۹۱ء میں ان تمام نو آبادیوں کو متحد کرنے کی تجویز پیش کی گئی اور سنہ ۹۹-۱۸۹۷ء میں قومی اجتماعوں نے نو آبادیوں کا وفاقیہ قائم کرنے کی تجویز منظور کی۔ اس تجویز کی بنا پر وفاقی دستور کا مسودہ تیار کیا گیا جس کو برطانوی پارلیمنٹ نے سنہ ۱۹۰۰ء میں منظور کر لیا اور اس کے مطابق دولتِ عامہ آسٹریلیا کی حکومت قائم ہوئی۔

جزائر نیوزی لینڈ پر برطانیہ نے سنہ ۱۸۴۰ء میں قبضہ کیا تھا۔ اور سنہ ۱۸۵۲ء میں خود اختیاری دینے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ سنہ ۱۸۵۳ء میں منتخب کردہ مجلس دستور ساز قائم کی گئی اور سنہ ۱۸۵۶ء میں مجلس کے سامنے جوابدہ وزارت بنائی گئی۔ سنہ ۱۸۶۱ء میں سونے کی کانیں دریافت ہونے کی وجہ سے آبادی بڑی تیزی سے بڑھنے لگی اور نئے مسائل پیدا ہو گئے۔ چنانچہ قانونی حقوق اور دستوری حکومت کی تحریکیں مقبول عام ہو گئیں۔ آخر کار سنہ ۱۸۹۰ء میں نیا دستور بنایا گیا جس کے مطابق ترقی یافتہ نظامِ حکومت قائم کیا گیا۔ اور آگے چل کر نیوزی لینڈ نے بھی قلمروی مرتبہ حاصل کر لیا۔

ایک حدیث

غصّے کی حقیقت اور اِس کا علاج

بخاری، مسلم اور موطا میں حضرت ابو ہریرہ سے حضور اکرمؐ کا ایک ارشاد یوں مروی ہے :

لیس الشدید بالصرعة، انما الشدید الذی یملک نفسه عند الغضب (ریاض السنة صفحہ ۵۰۴)

بہادر وہ نہیں جو کسی کو پچھاڑ دے، بہادر تو وہ ہے جو غصّے کے وقت اپنے اوپر قابو رکھے۔

انسان کے اندر قدرت نے بے شمار قسم کی تخریبی و تعمیری قوتیں رکھی ہیں۔ تخریبی اور تعمیری قوتوں کی تقسیم محض اعتباری ہے اور ان کا تعین صرف ان قوتوں کی کارگزاری سے ہوتا ہے۔ ورنہ حقیقت میں کوئی قوت نہ تعمیری نہ تخریبی۔ جس قوت کو تخریب میں لگایا جائے تخریبی ہے اور جس قوت سے تعمیر کا کام لیا جائے وہ تعمیری ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ بعض قوتیں ایسی ہیں جن کا غالب استعمال کسی ایک پہلو میں ہوتا ہے خواہ وہ تخریب ہو یا تعمیر۔

غصّہ بھی اسی قسم کی ایک خاص جذباتی قوت ہے۔ ایک مجرد قسم کی قوت جو خود تو نظر نہیں آسکتی، البتہ اس کے مظاہر نظر آجاتے ہیں۔ خون کا اندر اندر سے کھولنا، دماغی توازن کا بگڑنا، سانس کا تیز ہونا، آنکھوں کا سرخ ہو جانا، نتھنوں کا پھڑکنا، اعضاء میں کپکپی پیدا ہونا، زبان سے نامناسب الفاظ نکلنا، آواز کا بلند ہونا، مار پیٹ پر اتر آنا وغیرہ .... یہ تمام چیزیں ایسی ہیں جو غصّے کے مظاہر ہیں، آثار و علامات ہیں۔ یہ چیزیں خود غصّہ نہیں۔ غصّہ تو صرف ایک غیر مرئی جذبہ یا رجحان ہے جو اندر سے پیدا ہوتا ہے اور اپنے آثار و علامات کو مختلف شکلوں میں ظاہر کر دیتا ہے۔ یہ جذبہ چونکہ عموماً دماغی توازن کو کھو دیتا ہے اس لئے یہ کہنا غلط نہیں کہ اس کا شمار ان جذباتی قوتوں میں ہے جن کا غالب استعمال غلط ہی ہوتا ہے اور اس کا زیادہ تر نتیجہ تخریب ہی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ تاہم اگر انسان چاہے تو اپنی اسی شیطانی قوت کو رحمانی قوتوں سے ہم آہنگ کر سکتا ہے اور اس سے تخریب کی بجائے تعمیر کا کام بھی لے سکتا ہے۔ زیر نظر حدیث میں گویا اسی کی راہنمائی کی گئی ہے اور اس کے لئے بڑا پیارا انداز اختیار کیا گیا ہے۔

پہلی چیز تو یہ ہے کہ شجاعت، بہادری اور زور بازو ایک ایسی اعلیٰ صفت ہے جس کی ہر ایک کو تمنا ہوتی ہے اور فی الحقیقت ہے بھی یہ بڑا اونچا وصف، بشرطیکہ اس کا استعمال صحیح ہو اور یہ "تہوّر" سے نہ بدل جائے۔ اب دیکھئے "شدّت" و شجاعت کا عمومی مفہوم یہی ہوتا ہے کہ اپنے مدِ مقابل کو کشتی میں گرا دیا جائے۔ کشتی میں پچھاڑنے کو زورِ بازو کے مفہوم سے الگ تو نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن حضورؐ اس "شدّت" و زورِ بازو کا ایک نیا تصوّر دیتے ہیں کہ: کسی

دوسرے کو زیر کر لینا بہادری اور زور آوری نہیں۔ بلکہ اصلی بہادری اور زور و قوت یہ ہے کہ اپنے آپ کو زیر کر لو۔ اپنے آپ کو زیر کرنے کا موقع کب آ سکتا ہے؟ اُس وقت جب تو داپنے اندر دو — تخریبی و تعمیری — قوتوں کی جنگ ہو رہی ہو۔ ایک طرف غصّہ ہو، جذبۂ انتقام ہو، نفسِ امارہ اینٹ کا جواب پتھر سے دینے کا تقاضا کر رہا ہو اور دوسری طرف نفسِ لوامہ، قوتِ عفو و درگزر اور رحمانی جذبات دل، دماغ، زبان اور اعضا پر قابو رکھنے کا تقاضا کر رہے ہوں۔ اس اندرونی جنگ کے وقت اگر اپنے نفس شیطانی کو زیر کر لیا جائے تو بلاشبہ اس بہادری کا درجہ کشتی میں زیر کر لینے کے مقابلے میں وہی ہو گا جو جہادِ اکبر کا جہادِ اصغر کے مقابلے میں ہے۔ گویا غصّے کے جذبے کو فنا نہیں کرنا ہے بلکہ اس سے ایک تعمیری کام لینا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس شیطانی قوت کو رحمانی قوّت سے ہم آہنگ کر کے اپنے نفس امارہ کے خلاف استعمال کرنا ہے یا یوں کہیئے کہ غصّے کو دوسروں کی بجائے اپنے آپ پر اتارنا اور اس بات پر غصّہ کرنا ہے کہ مجھے غصّہ کیوں آیا؟ اور اب اس غصّے کا کیا صحیح مصرف ہو سکتا ہے ؎

بڑے کافر کو مارا نفسِ امّارہ کو گر مارا
نہنگ واژدہا و شیرِ نر مارا تو کیا مارا

شیخ سعدی شیرازی سہروردی نے گویا حدیث ہی کے مضمون کو بڑی خوبی سے یوں ادا کیا ہے ؎

نہ مرد آنست نزدیک خردمند — کہ با پیل و ماں پیکار جوید

تدبیریں۔ یہ تو ایک نظریہ ہے جو زیر نظر حدیث میں بیان کیا گیا۔ لیکن حضورؐ نے فقط اتنا ہی نہیں کیا کہ صرف ایک اصول دے کر چھوڑ دیا ہو۔ بلکہ مختلف انداز سے اس جذبۂ شیطانی کو دبانے کے طریقے بھی ارشاد فرما دئے ہیں۔ اور بعض ایسے خاص مقامات کی نشان دہی بھی فرمائی ہے جہاں جذبات غیظ و غضب پر قابو نہ رکھنے کا نتیجہ بہت تلخ اور دوررس ہو سکتا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

(۱) حضرت ابووائل عطیہؓ کا قول بیان کرتے ہیں کہ :

قال لی النبی صلے اللہ علیہ وسلم ان الغضب من الشیطان وان الشیطان خلق من نار، وانما یطفأ النار بالماء فاذا غضب احدکم فلیتوضأ۔ (رواہ ابوداؤد)

مجھے (عطیہ کو) حضورؐ نے فرمایا: غصّہ شیطانی فعل ہے، شیطان آگ سے پیدا ہوا ہے اور آگ پانی سے بجھتی ہے لہذا جسے غصّہ آئے وہ وضو کرلے۔

یہ علاج بڑا سائنٹیفک بھی ہے اور نفسیاتی بھی۔ غصّہ فی الواقع ایک آگ ہوتا ہے جو خون میں تیزی، احتراق اور گرمی پیدا کر دیتا ہے، دل کی دھڑکن کو اور سانس کی رفتار کو تیز کر کے مزاجی توازن کو بگاڑ دیتا ہے۔ اس خرابی کو دور کرنے کے لئے سب سے پہلا قدم یہ ہے کہ اس میں ٹھنڈک پہنچا کر اسے اعتدال پر لایا جائے۔ جب وضو کیا جائے گا کہ

اس سے دو فائدے ہونگے۔ ایک یہ کہ نفسیاتی طور پر توجہ اور خیال کا رُخ بدل جائے گا اور دوسرے پانی کی ٹھنڈک سے مادی طور پر بھی خون کی تیزی اعتدال پر آجائے گی۔

(۲) حضرت سلیمان بن صرد سے بخاری، مسلم اور ابو داؤد میں روایت ہے کہ دو شخصوں نے حضور کے سامنے آپس میں گالی گلوچ کیا۔ ایک شخص کا چہرہ گالی دیتے وقت غصّے سے لال ہو رہا تھا۔ حضورؐ نے دوسروں سے فرمایا کہ:

انی لاعلم کلمۃ لو قالہا لذھب عنہ الذی یجد لو قال اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم ذھب ما یجد۔

مجھے ایک ایسا کلمہ معلوم ہے کہ اگر وہ زبان سے کہے (یعنی اُس حقیقت کا قائل بھی ہو جائے) تو اس کا غصّہ جاتا رہے۔ اگر وہ اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم کہے تو اس کا غصّہ دور ہو جائے۔

یہاں یہ حکمت نبوی قابلِ غور ہے کہ حضورؐ نے اس غصّہ کرنے والے کو نہ تو خود کچھ فرمایا نہ کسی دوسرے کو حکم دیا کہ وہ جا کر یہ بات کہہ دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عین غصّے کی حالت میں سمجھانے کا بعض اوقات اُلٹا اثر پڑتا ہے۔ سمجھانا اس وقت مفید ہوتا ہے جب اس کے اندر خود ردِّ عمل شروع ہو جائے۔

دوسری حقیقت اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ غصّہ فی الواقع ایک شیطانی جذبہ ہے، اسی لئے اس کا علاج یہ بتایا گیا ہے کہ شیطان رجیم سے اللہ کی پناہ مانگی جائے۔ یہاں صرف چند لفظوں کی تکرار و اعادہ مقصود نہیں بلکہ اس حقیقت پر غور کرنے کی عادت ڈلوانا ہے۔ غصّے کے وقت اکثر و بیشتر انسان اندھا ہو جاتا ہے اور اس کو یہ خیال ہی نہیں آتا کہ ہم غصّہ کر رہے ہیں اور یہ ایک بُری چیز ہے۔ اس لئے سب سے پہلے یہ احساس ہونا چاہئے کہ ہمارا یہ اقدام غلط ہے۔ اس احساس کے بعد ہی بُرے بھلے نتائج پر کچھ غور کیا جا سکتا ہے۔ پھر اس غور کے بعد جب اسے یہ علم ہو گا کہ ہم اس وقت شیطان کے پھندے میں آگئے ہیں اور اس سے باہر نکلنا ضروری ہے تو وہ اس سے اللہ کی پناہ مانگے گا اور یقیناً اس کے غصّے میں کمی آجائے گی۔ عموماً بُرائی اسی وقت تک قائم رہتی ہے جب تک اس کی خرابی اور خراب نتائج کا احساس نہ ہو۔ اور استعاذہ کرنے (اعوذ باللہ الخ پڑھنے اور اس پر غور کرنے) کے بعد یہ احساس پیدا ہو جاتا ہے اور توجہ ہٹانے میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

(۳) احمد بن حنبل مسند میں اور طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباس سے حضور کا ایک ارشاد یوں نقل کرتے ہیں، کہ حضورؐ نے تین بار تکرار سے یہ الفاظ فرمائے کہ:

اذا غضب احدکم فلیسکت۔

اگر کسی کو غصّہ آئے تو وہ چپ رہے۔

یہ کوئی ضرور نہیں کہ غصّے کے وقت خاموش رہنے سے غصّے میں بھی کمی آجائے۔ مگر اس سے دو بڑے فائدے ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ غصّے کی حالت میں جو نامناسب کلمات نکلتے ہیں ان سے زبان آلودہ نہ ہو گی۔ دوسرا فائدہ یہ ہے

کہ جس پر غصہ اُتارا جا رہا ہے اگر وہ کوئی جواب دے تو غصہ اَور بڑھے گا اور اس طرح سوال جواب میں بات بڑھتے بڑھتے بہت خراب نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ اس لئے غصے میں خاموش ہو جانے سے بہت سے فتنے دب جاتے ہیں اور اسباب غصہ پر غور و خوض کا موقع پیدا ہو کر اعتدال کا امکان زیادہ قوی ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ غصے کے وقت خاموشی اختیار کرنے کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ زبان سے تو غصہ نہ کیا جائے اور دل میں رکھ کر اپنے خون کو کھولایا جاتا رہے۔ یہ خاموشی محض اس لئے ہے کہ زبان کی راہ سے مزید غصے کا امکان نہ باقی رہے اور اس کے بعد دل کے غصے میں بھی رفتہ رفتہ کمی آجائے۔ نعوذ باللہ اگر اس کا یہ مطلب ہوتا کہ زبان پر تو غصہ نہ ہو مگر دل میں غصہ بھرا رہے تو ایسی خاموشی سے تو وہ غصہ بہتر ہے جو دل کی بھڑاس کو زبان کے راستے سے نکال دے۔

(۴) عطیہ کے والد سے ایک فرمان نبوی مسند احمد اور کبیر طبرانی میں یوں مروی ہے کہ:

اذا استشاط السلطان تسلط الشیطان۔

اگر کسی سلطان پر غصہ سوار ہو تو سمجھ لو کہ شیطان مسلط ہو گیا

یہ حدیث بھی بڑی اہم ہے۔ جو شخص جس مرتبے کا ہو گا اسی مرتبے کا اثر بھی اس کے غصے سے مرتب ہو گا۔ ایک بچے کا غصہ اَور ہوتا ہے ماں باپ کا غصہ اور ہوتا ہے، ماں باپ کا غصہ اور۔ قاضی کا غصہ اور اثر رکھتا ہے، امیر مملکت کے غصے کا اثر اور ہوتا ہے۔ بعض غصے بالکل ذاتی اثر رکھتے ہیں اور بعض غصے کا اثر پوری قوم پر پڑتا ہے۔ ایک حاکم مملکت کے متعلق اسی لئے خاص طور پر کہا گیا ہے کہ اگر اس پر غصہ سوار ہو تو سمجھ لینا چاہیئے کہ شیطان کی سب سے بڑی مراد بر آئی، کیونکہ اس کا اثر محدود نہیں رہے گا بلکہ پوری کی پوری ملّت پر پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ غصے میں توازن دماغی عموماً صحیح نہیں رہتا اس لئے حاکم وقت کا ایک غلط اشارہ پوری قوم کو تباہ کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی کو بھی اس سے خبردار کیا گیا ہے۔ حضرت ابو بکرہ سے حضور کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

لا یحکم احد بین اثنین وھو غضبان۔ (رواہ الستۃ الا مالکا)

غصے کی حالت میں کوئی (قاضی و منصف) دو آدمیوں کے درمیان کوئی فیصلہ نہ کرے

(محمد جعفر)

سوال وجواب

کیا اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کیلئے بند ہے؟

بہاولپور سے محمود علی صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ :

"آپ کا مضمون "فقہ جدید کی ضرورت" پڑھنے کے بعد یہ سوال ذہن میں آیا۔ کہ اجتہاد کے بغیر یہ کام نہیں ہو سکتا اور ہم اب تک یہی سنتے آئے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ اس لئے پہلے تو اس کی وضاحت فرمائیے کہ اگر واقعی فقہ جدید کی ضرورت ہے جیسا کہ آپ کے مضمون سے واضح ہے تو یہ اجتہاد کے بغیر کیسے ممکن ہے اور اگر اجتہاد کیا جائے تو یہ مسئلہ کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے، کدھر جائے گا؟ ان دونوں باتوں میں ایک ہی بات ممکن ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا اس زمانے میں حضرت فاروق اعظم یا امام اعظم جیسے لوگ موجود ہیں جو اجتہاد کا حق ادا کر سکیں اگر نہیں ہیں تو وہ اجتہاد کیسے ممکن ہے جس کے بغیر فقہ جدید کی تدوین ہی ممکن نہیں؟"

ثقافت ۔ آپ کے سوالات سے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فقہ جدید کی تدوین کی ضرورت آپ بھی محسوس کرتے ہیں لیکن اس راہ میں چند مشکلات حائل نظر آتی ہیں جنہیں ایک یہ عام تصور ہے کہ اجتہاد کا دروازہ تو ہمیشہ کیلئے مسدود ہو چکا ہے یعنی بات یوں ہوئی کہ

فقہ جدید کی تدوین ضروری، مگر
اس کے لئے اجتہاد لازمی، اور
اجتہاد کا دروازہ بند، لہذا
فقہ جدید کا دروازہ بھی ضروری ہونے کے باوجود بند۔ یہ بات کیا ہوئی؟

سب سے پہلے تو یہ فرمائیے کہ یہ کلیہ و اصول کہ "اجتہاد کا دروازہ بند ہے" کب بنا؟ اور اس کے لئے کون سی نص کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں موجود ہے؟ اجتہاد کا دروازہ بند کرنا کسی نص سے تو ثابت نہیں۔ ہاں یہ خود ایک اجتہاد ہی ہے لہذا پہلے تو اسی کا دروازہ بند ہونا چاہئے۔ ورنہ اگر کچھ لوگ اپنے اجتہاد سے یہ فرما سکتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے تو اسی طرح کچھ لوگوں کو یہ اجتہاد کرنے کا بھی حق ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں بلکہ ہمیشہ کے لئے کھلا ہوا ہے۔

اس بارے میں مشہور حدیث معاذ بن جبل ہماری بصیرت کے لئے بہت کافی ہے :

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما اراد ان یبعثہ الی الیمن قال لہ کیف تقضی اذا عرض لک قضاء؟ قال اقضی بکتاب اللہ تعالیٰ، قال فان لم تجد فی کتاب اللہ؟ قال اقضی بسنۃ رسول اللہ قال فان لم

تجد فی سنۃ رسول اللہ؟ قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ ولا فی کتاب اللہ؟ قال اجتہد برأیی ولا آلو فضرب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم صدرہ وقال الحمد للہ الذی وفق رسولَ رسولِ اللہ لما یرضی رسول اللہ (رواہ ابو داؤد والترمذی عن معاذ)

حضور نے جب معاذ بن جبل کو قاضی یمن بنا کر بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو پوچھا کہ تمہارے پاس کوئی مقدمہ آئے تو تم کس طرح فیصلہ کرو گے؟ عرض کیا: کتاب اللہ سے فیصلہ دوں گا۔ فرمایا: اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم اس کے متعلق نہ ملے تو؟ عرض کیا: سنت رسول اللہ کے مطابق فیصلہ دوں گا۔ فرمایا: اگر وہاں بھی نہ ملے؟ عرض کیا کہ پھر اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہ کرونگا۔ حضورؐ نے معاذ کے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا: بس خدا کے لئے حمد ہے جس نے رسولِ خدا کے اس فرستادہ کو رسولِ خدا کی مرضی کے مطابق چلنے کی توفیق بخشی۔

اس حدیث سے جو بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ:

(۱) کتاب وسنت کی روشنی میں اجتہاد عین مرضیٔ رسولؐ ہے۔

(۲) یہ اجتہاد کچھ معاذ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر اس شخص کے لئے ہے جو فیصلہ کرنے کے منصب پر ہو۔ اگر صرف معاذ ہی کے ساتھ یہ خصوصیت ہوتی تو "خاصۃً لک من دون المؤمنین" فرمادیا جاتا۔ علاوہ ازیں پھر نہ صحابہ میں کوئی مجتہد ہوتا نہ ائمہ اربعہ وغیرہ کو مجتہد ہونے کا کوئی حق پہنچتا۔

ہمارے اس بیان کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ:

اذا حکم الحاکم فاجتہد فاصاب فلہ اجران واذا حکم فاجتہد فاخطأ فلہ اجر۔ (رواہ الشیخان وابو داؤد وعن عمرو بن العاص)

اگر کوئی قاضی اپنے اجتہاد سے کوئی صحیح فیصلہ کرے تو اس کے لئے دو اجر ہیں (ایک صحیح ہونے کا دوسرا خود اجتہاد کا) اور اگر وہ اس اجتہادی فیصلے میں غلطی کر جائے تو اسے ایک اجر ملے گا (صرف اجتہاد کا)

اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حقِ اجتہاد صرف سیدنا معاذ کے لئے نہ تھا بلکہ ہر اس شخص کے لئے ہے جو منصب قضاء حکم پر مامور ہو۔ نیز یہ حقیقت بھی اس حدیث سے ظاہر ہوتی ہے کہ حضورؐ ایسے حکام وقضاۃ کو اجتہاد کی ترغیب دیتے ہیں اور ایسے اجتہاد کے وقت خطا کے امکان سے جو وحشت پیدا ہوسکتی اس سے بھی بے پروا کر کے ایک اجر (اجتہاد) کی بشارت دیتے ہیں۔ زندگی کے ارتقا پذیر ممکنات اجتہاد ہی سے وابستہ ہیں اور اس کا دروازہ وہ رسولؐ کیسے بند کر سکتا تھا جس کا سب سے بڑا کارنامہ ہی ممکناتِ حیات کو بروئے کار لا کر ارتقاء پذیری کی راہ پر لگانا ہے؟

اب آپ کے سامنے دو راہیں یا دو قسم کے اجتہاد ہیں:

ایک یہ اجتہاد کہ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہے۔ اس کی تائید میں کوئی نص نہیں بلکہ خود اپنی آپ تردید ہے اس لئے کہ اجتہاد کا دروازہ بند تو کیا گیا ہے مگر یہ خود ہی ایک ایسا اجتہاد ہے جس کا دروازہ پہلے بند ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ

اپنے اجتہاد سے اجتہاد کا دروازہ بند کرنا ایسا ہی ہے جیسے ایک شخص نماز میں کچھ بولنے لگے تو دوسرا نمازی بحالتِ نماز کہے کہ تمہاری نماز خراب ہوگئی کیونکہ تم بول رہے ہو۔

دوسرا اجتہاد یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ قیامت تک کے لئے کھلا ہے اور اس اجتہاد کی تائید میں نصوص صریحہ اور عقلِ سلیم دونوں ہی ہیں۔

اب آپ کو اختیار ہے کہ ان دو اجتہادی راہوں میں سے جسے چاہئے قبول فرما لیجئے۔

ایک ضروری تجزیہ۔ بات دراصل یوں ہے تقلید اور اجتہاد بظاہر دو متناقض چیزیں ہیں۔ مقلد مجتہد نہیں ہوتا اور مجتہد مقلد نہیں ہو سکتا۔ جب قوتِ فکریہ کمزور پڑ جاتی تو اس میں جمود آ جاتا ہے اور ارتقا پذیری کی نمود ختم ہو جاتی ہے۔ ایسی حالت میں آسان راستہ یہی سمجھ لیا جاتا ہے کہ خود مغز کھپانے کی بجائے دوسروں کی فکر پر اعتماد کلی کر لیا جائے۔ خود سوچنے میں خطا کا بھی امکان ہے لہٰذا یہ خطرہ کیوں مول لیا جائے؟ کیوں نہ اپنے بُرے بھلے کی ذمے داری کسی اور کے کاندھوں پر ڈال دی جائے؟ اسی کا نام تقلید ہے۔ یہ جمود کئی طرح کی مجبوریوں سے پیدا ہوتا ہے۔ جرأتِ ضمیر علم اور قوتِ فکریہ کی عام کمی اس کا بڑا سبب ہے۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ جب انسان دوسرے دھندوں یا کاروبار میں پھنس جاتا ہے تو اس غریب کو نازک مسائل سوچنے کا موقع ہی نہیں ملتا۔ اگر اس میں معقول قوتِ فکریہ ہوتی بھی ہے تو وہ دوسری کاروباری راہوں میں لگ جاتی ہے۔ ان مجبوریوں کا پیش آنا ضروری ہے اور ایسی حالت میں اس غریب کے لئے اس کے سوا چارۂ کار ہی کیا ہے کہ کسی کی تقلید کر کے اس پر کلی اعتماد کرے۔ ہم بھی ایسے لوگوں کے لئے اجتہاد کی اجازت نہیں دے سکتے بلکہ ان کے لئے تقلید ہی مناسب ہے۔

لیکن یہ خوب یاد رکھنا چاہئے کہ تقلید ایک مجبوری کا نام ہے۔ یہ ایک وقتی اور عبوری چیز ہے جس کے بغیر عموماً چارۂ کار نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ یہ کوئی مقصد اور نصب العین اور دائمی دستور العمل نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک بچے کو ابتداءً مکمل تقلید ہی کی ضرورت پڑتی ہے۔ استاد اسے جس طرح الف ب بتائے اسی طرح اسے کہنا پڑتا ہے۔ ایک مدت تک اسے یوں ہی تقلید کرنی پڑتی ہے۔ لیکن ایک منزل ایسی بھی آنی چاہئے جب وہ اس تقلید سے چھٹکارا حاصل کر لے اور خود پڑھنے پڑھانے کے لائق ہو جائے۔ یہی صورت معاشرے کی ہے کہ اس کے اندر تقلید بھی رہے مگر وہ مقصود نہ ہو بلکہ ہر دَور کے معاشرے میں ایسے افراد بھی پیدا ہوتے رہیں جو تقلید کے ابتدائی زینے سے گزر کر بامِ اجتہاد پر پہنچیں۔

ہماری اس مثال سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ نہ تمام افراد ہر آن مجتہد ہو سکتے ہیں اور نہ ہر فرد کے لئے مقلد ہونا ضروری ہے۔ بہت سے افراد تقلید و اعتماد کی راہ اختیار کریں گے اور کچھ حضرات درجۂ اجتہاد پر فائز ہوں گے۔ انہی کو احادیث میں اولو الاحلام والنُّھٰی کہا گیا ہے جسے اہلِ حل وعقد بھی کہتے ہیں۔

دوسرے سوال کا جواب۔ یہیں سے آپ کے دوسرے سوال کا جواب شروع ہو جاتا ہے۔ درحقیقت ہر دَور میں

مقلدین کے ساتھ ساتھ مجتہدین بھی ہوتے رہے ہیں اور اہلِ اجتہاد سے کوئی زمانہ بھی خالی نہیں رہا ہے۔ اہلِ اجتہاد کی موجودگی سے میری مراد یہ ہے کہ اس کی صلاحیت و اہلیت رکھنے والے لوگ ہر دَور میں ہوتے رہے ہیں۔ کسی نے اجتہاد کیا، کسی نے اس کی بہت تھوڑی جرأت کی اور کسی نے ڈر کر اس کی ہمت ہی نہ کی۔

آپ فرماتے ہیں کہ "اب فاروقِ اعظم اور امام اعظم جیسے لوگ کہاں ہیں جو اجتہاد کا حق ادا کریں؟" یعنی چونکہ اب ویسے لوگ موجود نہیں اس لئے اجتہاد بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر یہی استدلال ہے تو کل کو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس زمانہ میں حضرت علی مرتضیٰ جیسے مجاہد کہاں ہیں ــــ جو دشمن کے تھوکنے کے بعد اس کے سینے سے اُتر آئیں ــــ لہٰذا اب قتال فی سبیل اللہ نہیں ہو سکتا۔ اب فاروقِ اعظم جیسے صاحبِ ایثار و عدل کہاں ہیں ــــ جو قحط میں گھی کھانا چھوڑ دیں اور اپنے فرزند کو بھی دُرّے لگانے سے دریغ نہ کریں ــــ اس لئے اسلامی حکومت قائم کرنے کا خیال ہی چھوڑ دینا چاہئے۔ اور نظامِ عدالت کو ختم کر دینا چاہئے۔ اب امام ابوحنیفہ جیسے عالم و متقی استادِ فقہ کہاں ملیں گے لہٰذا درسِ فقہ کا خاتمہ ہو جانا چاہئے۔ اور پھر اب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے معلّمِ دین کا شرفِ صحبت کہاں نصیب ہو سکتا ہے اس لئے دینی تعلیم حاصل کرنا ہی بے کار ہے۔ وغیرہ وغیرہ

اس قسم کے خدشات و شبہات کو آپ وسعت دیتے چلے جائیں تو زندگی کے ہر شعبے میں مایوسی ہی مایوسی نظر آئے گی اور آخر پورے اسلام ہی سے دست بردار ہونا پڑے گا۔ سیدھی بات یہی ہے کہ اس قسم کی مایوسانہ باتوں سے نہ زندگی کی تعمیر ہو سکتی ہے نہ معاشری مسائل کا حل نکل سکتا ہے۔ ہر دَور کے جملہ مسائل کا حل یوں ہی نکلے گا کہ "ان مسائل کے "اہلِ حل و عقد" ــــ جیسے بھی اُس دَور میں موجود ہوں ــــ اجتہاد کریں اور غلطی کے منطقی امکانات سے نہ ڈریں۔ خطا کے امکانات صدرِ اوّل میں بھی موجود تھے۔ اگر یہ امکانات نہ ہوتے تو حضورؐ یہ کیوں فرماتے کہ "مصیب کے لئے دو اجر ہیں اور مخطی کے لئے ایک اجر ہے"؟ اور فقہ کا یہ مسئلہ کہاں سے بنتا کہ المجتھد یخطی و یصیب (مجتہد کی رائے ٹھیک بھی ہوتی ہے اور وہ غلطی بھی کر جاتا ہے)؟ خطا اور غلطی ہی تو انسان کا مابہ الامتیاز ہے۔ غلطی و خطا ہی تو انسان کو ارتقاء کی طرف لے جاتی ہے۔ حیوانات غلطی نہیں کرتے اس لئے ان میں عقلی ارتقا بھی نہیں۔ انسان غلطی کرتا ہے تو اس کی تلافی کرتا ہے، ٹھوکر کھاتا تو سنبھلتا ہے اور اسی طرح اس کے تجربات اسے ارتقا کی طرف لے جاتے ہیں ورنہ وہ ایک ہی حالتِ جمود میں پڑا رہے اور بے خطا جانوروں پر اسے کوئی شرف حاصل نہ ہو۔ قصۂ آدم میں بڑی خوبصورتی سے یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ خطا کار آدم کو بے خطا فرشتوں پر کیوں فضیلت حاصل ہوئی؟

ہم یہ ہرگز نہیں کہتے کہ ہر کس و ناکس کو اجتہاد کا حق حاصل ہے۔ کسی دَور میں اجتہاد وہی لوگ کریں گے جو اُس دَور کے اربابِ حل و عقد ہوں۔ اور پھر اہلِ حل و عقد بھی ان ہی مسائل کے ہوں جن میں اجتہاد مطلوب ہو۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ اجتہاد کا حق صرف مولوی ہی کو حاصل ہے۔ ہم اس کی تشریح اپنے مضمون "فقہ جدید کی ضرورت"

میں کرچکے ہیں۔ اسے ملاحظہ فرمالیجئے۔

اگر آج ہم میں علی مرتضیٰ اور خالد و ضرار کے نہ ہونے کے باوجود جہاد و قتال کرسکتے ہیں، اگر عمر فاروق اور قاضی شریح کے موجود نہ ہونے پر بھی نظامِ عدالت قائم کرسکتے ہیں، اگر حضور اکرم کے پردہ فرمانے کے باوجود دینی نظام کی جدوجہد کرسکتے ہیں تو یقیناً امام ابوحنیفہ و شافعی نہ ہونے کے باوجود اجتہاد بھی کرسکتے ہیں تو یقیناً امام ابوحنیفہ و شافعی نہ ہونے کے باوجود اجتہاد بھی کرسکتے ہیں۔ دروازہ نہ اُس کا بند ہے نہ اِس کا۔

اجتہاد کا مطلب ائمہ مجتہدین کا انکار یا ترک یا ان سے سرتابی نہیں بلکہ ان کی مساعی مشکورہ اور قابلِ قدر کوششوں ہی سے فائدہ اُٹھانا ہے۔ اس سلسلے میں سیدنا فاروق اعظم کی ایک تحریر جو آپ نے قاضی شریح کے جواب میں لکھی تھی بڑی لطیف اور سبق آموز ہے۔ آپ نے لکھا کہ:

ان اقض بما فی کتاب اللہ فان لم یکن فبسنۃ رسول اللہ فان لم یکن فی کتاب اللہ ولا فی سنۃ رسول اللہ فاقض بما قضی بہ الصالحون فان لم یکن فیما قضی بہ الصالحون فان شئت فتقدم وان شئت فتأخر ولا اری التأخر الا خیرا لک والسلام۔ (رواہ النسائی عن شریح)

اے شریح! تم کتاب اللہ کے مطابق فیصلے کرو، اگر وہاں نہ ہو تو سنت رسول اللہ سے کرو، اگر ان دونوں میں بھی نہ ہو تو صلحاء کے فیصلوں کے مطابق کرو، اگر صلحاء کے فیصلے میں بھی نہ ہو تو خواہ بروقت ہی خود فیصلہ کرلو یا ذرا غور و فکر کے بعد کرو۔ اور میری رائے میں تمہارے لئے ذرا غور و فکر کرلینا ہی بہتر ہے۔

اس فرمانِ فاروقیؓ سے جو نکات مترشح ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) کتاب اللہ کو ہر حال میں مقدم رکھنا چاہئے۔

(۲) اس کے بعد سنت رسول اللہ میں تلاش کرنا چاہئے۔

(۳) اس کے بعد صالحین کے فیصلوں سے استفادہ کرنا چاہئے جو نظائر (PRECIDENTS) کا کام دیتے ہیں۔

(۴) اس کے بعد اپنی فکر و اجتہاد کو کام میں لانا چاہئے۔

(۵) اجتہاد کا فوری نہ ہونا بہتر ہے۔

(۶) یہ عین ممکن ہے کہ کوئی معاملہ قرآن میں نہ ملے، سنت میں بھی نہ ملے اور پھر پچھلے نظائر میں بھی نہ آئے۔ اور خود اجتہاد کرنا پڑے۔

(۷) گویا اجتہاد کا دروازہ بند نہیں اس لئے کہ زندگی اور معاشرے کی تشکیل ہمیشہ ایک حالت پر نہیں رہتی۔ ہر روز نت نئے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ زندگی کے ممکنات لا انتہا ہیں اور اس کے تنوعات بھی لامحدود ہیں۔ یہ کوئی ضرور نہیں ــــ اور یقیناً نہیں ــــ کہ قرآن، حدیث اور فقہ میں قیامت تک کے ہونے والے واقعات

کی تفصیلات اور ان کے فیصلے درج ہو گئے ہوں۔ جب یہ نہیں تو اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے کوئی معنی ہی نہیں۔
ایک ضروری نکتہ۔ یہاں آگے چلنے سے پہلے ایک ضروری حقیقت بھی سن لیجئے کہ اجتہاد صرف اسی وقت نہیں ہوگا جب کتاب و سنت و فقہِ صلحاء میں کچھ نہ ملے بلکہ یہ اجتہاد اس وقت بھی ہوگا جبکہ صلحاء کی رائیں مختلف ہوں، اس وقت بھی ہوگا۔ جب حدیثیں مختلف نظر آئیں بلکہ اس وقت بھی ہوگا جب قرآن کی تعبیریں متعدد پہلوؤں کی حامل ہوں۔ ایسے تمام مواقع پر ایک حاکم، قاضی اور مجتہد اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک فیصلے کو اختیار کرے گا اور یہ اختیار کرنا بالکل حق بجانب اور حقِ اجتہاد کا صحیح استعمال ہوگا، مصیب دو اجروں کا اور مخطی ایک اجر کا مستحق ہوگا۔
اجتہاد کا دروازہ کیوں بند کیا گیا؟۔ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ کیا اگلے بزرگانِ دین کے سامنے یہ باتیں نہ تھیں جو آج بیان کی جا رہی ہیں؟ آخر انہوں نے کیوں اجتہاد کا دروازہ بند کیا؟ اس کے جواب میں ہم صرف وہی کچھ عرض کریں گے جو علامہ خضری نے "اصول الفقہ" میں لکھا ہے۔ وہ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ:

> جس دور میں اجتہاد کا دروازہ بند کیا گیا اس وقت اس کے سوا چارہ نہ تھا۔ اس وقت اگر ایسا نہ کیا جاتا تو بیسیوں مدارسِ خیال پیدا ہو جاتے اور باہم سخت تصادمات ہوتے اور ہر شخص مجتہد بن کر گمراہی پھیلاتا۔ ایسی حالت میں اجتہاد کا دروازہ بند کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ اُمت زیادہ انتشار سے بچ گئی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کبھی کسی معاملے میں اب اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں۔

یہ ہے تشریحی ترجمہ علامہ خضری کا جو انہوں نے اصول الفقہ کے آغاز میں لکھا ہے۔

(محمد جعفر شاہ)

رئیس احمد جعفری

تنقید و تبصرہ

اسلام کا نظامِ حکومت } ندوۃ المصنّفین دہلی ہندوستان کا ایک قابلِ قدر علمی ادارہ ہے۔اس کے مطبوعات کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ نہیں ہے لیکن جتنی کتابیں بھی اس ادارہ کی طرف سے شائع ہوئی ہیں وہ اپنی افادیت واہمیت اور معیارِ تحقیق کے لحاظ سے اُردو زبان کا قابلِ فخر سرمایہ ہیں۔ اسلام کا نظامِ حکومت ندوۃ المصنّفین کی تازہ ترین کتاب ہے۔اس کے مؤلف مولانا حامد الانصاری غازی ہیں جو دنیائے صحافت میں دیرینہ شہرت کے حامل ہیں۔ کتابت کی خوبی اور طباعت کے ستھرے پن میں ندوۃ المصنّفین کی روائتی شان جھلک رہی ہے۔ ضخامت ساڑھے چار سو صفحات سے زائد قیمت سات روپے۔

مولانا غازی نے جس موضوع پر قلم اُٹھایا ہے وہ بڑا اہم ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُنھوں نے اپنے موضوع کے متعلق جملہ مباحث پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اور اس زمانہ میں جبکہ لوگ اسلام ہی کو بھولتے جا رہے ہیں اسلامی نظامِ حکومت پر ایک قابلِ قدر تالیف کا پیش کرنا نہایت بڑا اور قابلِ تعریف کارنامہ ہے۔

کوئی موضوع بھی ایسا نہیں ہے جس کا صرف ایک ہی پہلو ہو۔ اور کوئی اہلِ قلم بھی یہ دعوےٰ نہیں کر سکتا کہ اُس نے موضوع کے ہر پہلو کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ یہ بات اس کتاب کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بحیثیتِ مجموعی یہ کتاب جہاں فاضل مؤلف کی ذہانت اور ذکاوت کا شاہکار ہے وہاں وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل بھی اس سے ہوتی ہے۔اس کتاب کے پڑھنے کے بعد اسلامی نظامِ حکومت کا ایک دلنشیں خاکہ نظر کے سامنے آجاتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کس طرح کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے۔ یہ خالص علمی اور تحقیقی موضوع ہے اور فاضل مؤلف نے اس موضوع کے ساتھ پورا پورا انصاف کیا ہے۔

اسلام کا زرعی نظام } یہ کتاب بھی ندوۃ المصنّفین دہلی نے شائع کی ہے۔ اس کے مؤلف محمد تقی امینی صاحب ہیں۔ کتابت اور طباعت ندوۃ المصنّفین کے شایانِ شان ہے۔ ضخامت تین سو صفحے قیمت پانچ روپے۔

اسلام زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے۔ انسانی ضروریات سے متعلق کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس پر

اُس نے توجہ نہ کی ہو۔ درحقیقت اسلام صرف چند روحانی ہدایات کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک مستقل ضابطۂ حیات اور دستورِ زندگی بھی ہے۔ زمین کا مسئلہ موجودہ زمانہ کا سب سے زیادہ پُرآشوب، ہنگامہ خیز اور خطرناک مسئلہ ہے۔ اسی مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کہیں اشتراکیت جنم لیتی ہے کہیں آمریت لیکن مسئلہ کچھ اتنا نازک ہے کہ نہ آمریت کی تلوار اسے حل کرسکی نہ اشتراکیت کی یلغار۔ ان حالات میں فاضل مولف نے اسلام کا زرعی نظام پیش کرکے دُکھی انسانیت کی بروقت رہنمائی کا فریضہ نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ اس موضوع سے متعلق ہر ضروری اور اہم پہلو پر مؤلف نے کتاب اور سنت اُسوۂ خلفاء راشدین اور اقوالِ اکابر کی روشنی میں سیر حاصل بحث اور گفتگو کی ہے۔ اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے یہ کتاب بڑی مفید ثابت ہوگی۔ اس کے بعض مباحث میں تشنگی پائی جاتی ہے۔ کچھ ایسے بھی ہیں مثلاً "مساقات" جن میں اختلاف کی گنجائش ہے لیکن مؤلف کا قلم کہیں بھی تحقیق کے معیار سے گرنے نہیں پایا ہے۔ وقت کی یہ ایک اہم ترین ضرورت تھی جسے ندوۃ المصنّفین نے پورا کیا ہے۔

ابن الحریری و مقاماتہٗ } ڈاکٹر محمد احمد صدیقی نے یہ مختصر سی کتاب الٰہ آباد یونیورسٹی کی مجلسِ علمی کے سامنے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے پیش کی تھی۔ کتاب منظور ہوئی اور ڈاکٹر صاحب کو ڈگری مل گئی۔

مقاماتِ حریری عربی ادب کی مایۂ ناز کتابوں میں شمار کی جاتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کتاب اور صاحبِ کتاب پر تحقیق اور تنقید کا حق ادا کردیا ہے۔ شروع میں ابوالحسن علی صاحب ندوی کی تقریظ ہے جس کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر عربی زبان میں مشقِ سخن کی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُن کی تحریر سے محنت اور ذہانت کا جوہر ہویدا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے سب سے بڑا ظلم یہ کیا ہے کہ اسے لیتھو میں چھپوایا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جن لوگوں کی مادری زبان عربی ہے وہ اس کی ایک سطر بھی نہیں پڑھیں گے۔ اس لئے کہ ممالک عربیہ میں ٹائپ رائج ہوچکا ہے۔ کتابت اور لیتھو کی چھپائی پر اخلاقاً اور مروتاً بھی کوئی توجہ نہیں کرتا۔ اس سے بڑھ کر افسوسناک بات کیا ہوسکتی ہے کہ حریری پر کتاب لکھی جائے اور ممالک عربیہ میں اس کی رسائی بھی نہ ہوسکے :

حیف بر جانِ سخن گر بہ سخن داں نرسد

دوسری ستم ظریفی ڈاکٹر صاحب نے یہ کی ہے کہ سوا دو سو صفحہ غیر مجلد ضخامت کی قیمت نو روپیہ رکھدی ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ ناشر کو خود بھی کتاب کی اشاعت سے کوئی خاص دلچسپی نہیں۔

قرآنی سبق } دارالاشاعت پنجاب بچوں اور عورتوں کے لئے ایک عرصہ سے مفید کتابیں شائع کر رہا ہے۔ گذشتہ نصف صدی میں اس ادارہ نے بچوں، عورتوں اور لڑکیوں کے لئے جو کتابیں شائع کی ہیں وہ ہمارے تہذیبی لٹریچر کا گراں قدر سرمایہ ہے۔

زیر نظر کتاب شاہ محمد جعفر صاحب ندوی نے دارالاشاعت کی فرمائش پر مرتب کی ہے اس کتاب میں قرآنِ کریم کی آیات سے ایسے اسباق مرتب کئے گئے ہیں جو اخلاق، سیرۃ اور شخصیت کی تعمیر پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ بدقسمتی سے اُردو زبان میں غیر ضروری عنوانات پر کثرت سے کتابیں موجود ہیں لیکن ایسے ٹھوس اور تعمیری عنوانات پر بہت کم توجہ اہلِ قلم اصحاب نے کی ہے۔ ضرورت ہے کہ یہ کتاب ہر بچے کو پڑھائی جائے۔ اسکولوں کی طرف سے بچوں کے لئے جو لائبریریاں قائم ہیں اُن میں بھی اس کتاب کا ہونا ضروری ہے۔ بلکہ ہماری رائے تو یہ ہے کہ اسے نصاب درس میں شامل ہونا چاہیئے۔ کتابت اور طباعت نہایت عمدہ۔ ضخامت بڑے سائز کے ۸۸ صفحات۔ قیمت دو روپیہ۔

رحیق } پاکستان میں خالص علمی، تحقیقی اور سنجیدہ قسم کے صحائف اور مجلات کی بہت کمی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایسے رسالوں کی مانگ کم ہے۔ اُن کا حلقۂ اشاعت علمی رسائل کی طرح وسیع نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ملت کی ذہنی اور فکری تعمیر اور تربیت میں جتنا حصہ یہ محدود حلقۂ اشاعت رکھنے والے رسالے لیتے ہیں وہ کثیر الاشاعت رسالے نہیں لے سکتے ہیں جن کا واحد مقصد تخریب ہے۔

مولانا عطاء اللہ حنیف نے "رحیق" نکال کر علم و ادب کی بہت بڑی خدمت کی ہے۔ "رحیق" کے اب تک صرف چند نمبر نکلے ہیں لیکن بلاخوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ اُس نے جو اونچا معیار قائم کر دیا ہے، اس کی بناء پر یہ توقع بیجا نہیں کہ بہت جلد اُس کا شمار ہندوستان اور پاکستان کے بہترین رسائل میں ہونے لگے گا۔

سالانہ چندہ چھ روپے۔ فی پرچہ آٹھ آنے۔
ملنے کا پتہ۔ دفتر "رحیق"، شیش محل روڈ۔ لاہور

مطبوعاتِ ادارہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض کے لئے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر اور تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقاء پذیر تصورِ حیات ہے۔ جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابلِ تغیر ہیں۔ لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں، جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں اُن کی فہرست "ثقافت" کے پیش نظر شمارہ میں صفحہ ۱۰۳ - ۱۰۷ پر شائع کی جا رہی ہے۔ ان کتابوں کی اشاعت سے مسلمانوں کے ملی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں۔ اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔

ادارہ نے ان مطبوعات کی ایک ایسی فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں:

منیجر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

کتاب		آنے	روپے
۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰۰	۸	۵
۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰۰	۸	۲
۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	۰۰	۰	۳
۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	۰۰	۰	۴
۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) ,, ,,) ..	۰۰	۸	۶
۲۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) ,, رشید اختر ندوی) ..	۰۰	۱۲	۵
۲۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	۰۰	۸	۲
۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	۰۰	۸	۵
۲۶- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	۰۰	۸	۶
۲۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان)	۰۰	۰	۳
۲۸- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	۰۰	۸	۳
۲۹- ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	۰۰	۰	۸
۳۰- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	۰۰	۰	۴
۳۱- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ..	۰۰	۸	۳
۳۲- الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	۰۰	۰	۵
۳۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی) ..	۰۰	۰	۶
۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	۰۰	۰	۳
۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰۰	۰	۵
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	۰۰	۰	۲
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)		۱۵	۰
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی) ..	۰۰	۰	۶
۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خانصاحب)	۰۰	۱۲	۱۸
۴۰- مآثر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فریدآبادی) ..	۰۰	۰	۳
۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ..	۰۰	۰	۱
۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی ندوی)		۳	
۴۳- ملفوظات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم-اے)	۰۰		۶

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ ۲- کلب روڈ لاہور

ثقافت
مدیر
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور
پاکستان
۱۹۵۷
اپریل

اپریل ۱۹۵۷ء

★

جلد ۴ شمارہ ۴

★

سالانہ آٹھ روپے
فی پرچہ بارہ آنے

ناشر: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ ۔ لاہور

ترتیب

تاثرات

"یہ عجیب لطیفہ ہے کہ کچھ لوگ مذہب کا بار بار نام لیتے ہیں اور ان کی زندگی میں اسی کی جھلک پائی نہیں جاتی۔ اسی طرح بعض حضرات آئے دن ثقافت و تہذیب کے مسائل پر ماہرانہ اظہار خیال کرتے رہتے ہیں، اور ان میں یہی خانہ اکثر تہی ہوتا ہے۔ لیکن ڈاکٹر نگینہ کاظمی سرزمین ایران کی ایسی شائستہ، لائق اور فاضل خاتون ہیں کہ جو نہ صرف ثقافت کی اعلیٰ قدروں کی پُرجوش مبلغ ہیں بلکہ ان قدروں کا عملی نمونہ بھی ہیں۔"

ان الفاظ کے ساتھ خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم صاحب نے ایک عشائیہ میں اس مایۂ ناز خاتون کا تعارف کرایا، جو ادارہ ہی کی طرف سے ان کے اعزاز میں ترتیب دیا گیا تھا۔ اور واقعی جس شخص نے بھی ڈاکٹر کاظمی کو ایک نظر دیکھا اور ان سے تبادلِ خیال کیا، ان کے اوصافِ حمیدہ سے متاثر ہوئے رہا، اور ان کے بارہ میں یہی رائے قائم کرنے پر مجبور ہوا کہ علم و فضل اور اعزاز و شہرت کی فراوانیوں کے باوجود ان میں جو انکسار، سادگی، شرافت اور ہمدردیِ بنی نوعِ انسان کا بے پناہ جذبہ پایا جاتا ہے وہ قابلِ صد ستائش ہے۔

خلیفہ صاحب کے بعد ڈاکٹر عرفانی مدیر "ہلال" نے ان کی فیاضیوں کے ایسے کارنامے سنائے، اور پاکستان سے جو ان کو دلی اُنس و ذوق ہے اس کے اتنے قصے بیان کئے کہ حیرت ہوتی۔ یہ خاتون ایران کی ایک نہایت معزز اور کامیاب ڈاکٹر ہیں۔ سرطان پر انہوں نے ایک تحقیقی مقالہ لکھا ہے اور اس کو جدید طبی دنیا میں قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ علاوہ ازیں مختلف زبانوں سے انہیں خاص لگاؤ ہے۔ انگریزی کو ہم ایک نہایت ہی ترقی یافتہ اور گھن گرج کی علمی زبان تو سمجھتے تھے، لیکن اس میں فارسی کی سی حلاوت اور شیرینی۔ بھی ہے، اس کا احساس پہلی دفعہ اس وقت ہوا جب اسی مجلس میں ڈاکٹر کاظمی نے اس کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ ٹھہرایا۔ روسی، جرمن اور فرنچ پر بھی انہیں عبور حاصل ہے۔ اور فارسی تو ان کی اپنی زبان ہے۔ فارسی سے متعلق یہ سوءِ ظن دلیں جاگزین تھا کہ اس کے موجودہ فضلا نے ایران میں اس کے لب و لہجہ کو خواہ مخواہ اس طرح تبدیل کردیا ہے کہ اس پر مشرقی زبان کا مشکل ہی سے گمان ہوتا ہے۔ لیکن نگینہ کاظمی کی مختصر سی تقریر نے ہمارے اس تاثر کو زائل کردیا اور معلوم ہوا کہ انداز بیان کی تبدیلیوں کے باوجود اس میں وہی لوچ اور لطافت ہے جو حافظ و سعدی کی زبان میں ہو سکتی ہے۔ ان کی اصلی اہمیت یہ ہے کہ ان کو پاکستان سے بے حد محبت ہے اور علامہ اقبال کی شاعری کو پورے مشرق کے لئے دلیلِ راہ سمجھتی ہیں۔

ان کا گھر ہر پاکستانی کے لئے کھلا ہے۔ چنانچہ یہاں سے جس قدر اہلِ علم بھی گذشتہ چند سالوں میں ایران گئے ان سب کو ان کی مہمان نوازیوں کا مرہونِ منت ہونا پڑا۔ ان کی دولت اور ذہانت کا اصل مصرف یہ ہے کہ یہ غریبوں کی خدمت کریں۔ ان کے مصائب میں کام آئیں۔ اور ایران و پاکستان میں جو روحانی و ثقافتی روابط ہیں ان کو غیر سیاسی بنیادوں پر استحکام بخشیں۔ یہ اس سے پہلے بھی ۱۹۵۴ء میں پاکستان تشریف لائی تھیں۔ انہیں اس وقت یہ دیکھ کر بے حد مسرت ہوئی تھی کہ یہاں کی خواتین نے ملک کے معاشرتی مسائل کو سلجھانے کے لئے مردوں کے پہلو بہ پہلو کام کیا ہے چنانچہ اس تاثر کا اظہار انہوں نے ایران جاکر متعدد اجتماعات میں کیا۔ اور وہاں کی خواتین کو دعوت دی کہ وہ بھی پاکستانی عورتوں کی طرح اپنے ہاں اصلاحی انجمنوں کی داغ بیل ڈالیں۔

ہمارے ادارہ کا ایک مقصد چونکہ یہ بھی ہے۔ کہ پاکستان اور دیگر اسلامی ممالک کی مقتدر علمی و ادبی شخصیتوں سے ربط و ضبط پیدا کیا جائے۔ اور ان مشترکہ بنیادوں کا سراغ لگایا جائے کہ جن پر ہماری تہذیبی و ثقافتی تعمیر کا دارومدار ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر کاظمی کو خصوصیت سے دعوت دی گئی، کہ وہ یہاں تشریف لاکر اپنے خیالات کا اظہار کریں اور ان اغراض و مقاصد میں ادارہ کی مدد کریں۔ ہم خوش ہیں کہ انہوں نے باوجود اپنی گوناگوں مصروفیات کے محض اس مقصد کی خاطر وقت نکالا اور یہاں تشریف لائیں۔ ہماری رائے میں یہ کام دراصل حکومت کا ہے کہ وہ ہر سال باہر کے چیدہ اہلِ علم و فکر کو یہاں آنے کی سرکاری طور پر دعوت دے، اور اس طرح سنجیدہ علمی و ادبی تقریبات کا اہتمام کرے، کہ ان سے دوگونہ فوائد حاصل ہوں یعنی ایک طرف تو باہمی تعلقات و روابط مضبوط ہوں اور دوسری طرف تمدنی مسائل اور علمی تحریکوں میں ہمارے ہاں ایک طرح کا جو ٹھہراؤ اور جمود سا پیدا ہوگیا ہے وہ دور ہو۔

خدا کا شکر ہے کہ ہزار انتظار کے بعد آخر لا کمیشن کا تقرر معرضِ عمل میں آہی گیا۔ ہمارے نزدیک جناب جسٹس شریف صاحب کا انتخاب ہر اعتبار سے موزوں ہے۔ اس سے پہلے کہ کمیشن باقی ارکان کا انتخاب کرے اس حقیقت کو پہلے ہی قدم پر ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔ کہ اصولی طور پر موجودہ قوانین کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کا مشغلہ صرف دلچسپ علمی و فقہی مشغلہ نہیں ہے بلکہ یہ فکر و ذہن کے دو مختلف محاذوں کی سنجیدہ جنگ ہے اور دو گروہوں کی لڑائی ہے۔ ایک گروہ وہ ہے جو اسلام کو زندگی کا ایک منطقی تقاضہ سمجھتا ہے، اسے رواں دواں خیال کرتا ہے اور اس کے بارے میں دیانتداری سے یہ رائے رکھتا ہے، کہ اس کو ہر ہر زمانہ میں مشعلِ راہ قرار دیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ غور و فکر کے زاویے نسبتہً وسیع ہوں اور نظریں صرف مسائل کی سطح پر مرکوز ہوکر نہ رہ جائیں۔ بلکہ ان کی اندر کی تہوں تک کا جائزہ لیں اور ان کلیات اور اصولوں کو پالینے میں کامیاب ہوجائیں کہ جن پر ان مسائل کا

ڈھانچہ تعمیر ہوا ہے اور جن کی روشنی میں موجودہ مشکلات پر قابو پانا آسان ہو جاتا ہے۔

دوسری طرف ایسا گروہ ہے جو لذتِ اجتہاد سے محروم ہے، زندگی کی تبدیلیوں سے خائف ہے اور ہر ہر قدامت سے لپٹا رہنا چاہتا ہے، جو کتاب و سنت کی روح سے ناآشنا ہے، اس کے عمرانی تقاضوں سے نابلد ہے اور جو نہیں جانتا ہے کہ اس کے گردوپیش علوم و فنون میں بے انتہا ترقی ہوئی ہے جس سے کہ انسان کا فکر بدلا ہے، مزاج بدلا ہے، اور مسائل کا پورا نقشہ تبدیل ہوا ہے۔ جو الفاظ و حروف کے کھونٹوں سے اس مضبوطی سے بندھا ہوا ہے کہ اس کی معنویت کی اسے کچھ فکر نہیں، معقولیت ان کے نزدیک الحاد ہے، اور معتدل اور متوازن رائے رکھنا تجدد، بیدینی اور خدا جانے کیا کیا کچھ ہے۔ یہ گروہ علمی لحاظ سے حد درجہ مفلس، اور ذہنی اعتبار سے بالکل دیوالیہ ہے۔ یہ مجالس وعظ کی زینت تو بن سکتا ہے۔ لوگوں میں اشتعال بھی پیدا کر سکتا ہے اور گروہوں اور جماعتوں میں اختلاف کے بیج بھی بو سکتا ہے، مگر سنجیدہ علمی و فقہی مسائل پر بالغ نظری سے بحث نہیں کر سکتا۔ سوال یہ ہے کہ لاکمیشن اس جنگ میں کس رجحان کا ساتھ دیگا اور ان دو محاذوں میں سے کس محاذ کی تائید کرے گا، ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب اس پر منحصر ہے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں کن کن لوگوں کو شامل کیا جاتا ہے۔ ہم زکوٰۃ کمیٹی اور میرج کمیشن میں چونکہ یہ تماشہ دیکھ چکے ہیں کہ اختلافِ ذہن کی کرشمہ سازیوں نے کیا کیا گل کھلائے ہیں اور کام کو کس درجہ اُلجھایا ہے اس بنا پر ہماری یہ رائے ہے کہ اب کی بھی اگر لاکمیشن نے ایسے ہی مختلف اور متضاد اندازِ فکر کے لوگوں کو جمع کیا تو پھر اس سے یہ ہرگز توقع نہیں رکھنا چاہئے کہ یہ کوئی معقول تجویز پیش کر سکے گا۔ اور فقہ و قانون کے سلسلہ میں جرأت مندانہ قدم اُٹھا سکے گا۔

ذاتی طور پر ہمیں اس مسئلہ سے کوئی تعلق خاطر نہیں کہ کن کن اشخاص کو اس کمیشن میں لیا جاتا ہے۔ اور کون کون اس اعزاز سے محروم رہتے ہیں۔ بر بنائے تجربہ اس معاملہ میں ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ ایسے بے جوڑ اور ارذل عناصر کو بہر حال جمع نہ کیا جائے کہ جن کے اندازِ فکر میں کوئی قدرِ مشترک نہ ہو، اور جو بجز الاؤنس اور معاوضہ کی دفعات کے اور کسی چیز سے اتفاق کا اظہار نہ کر سکتے ہوں۔ بالخصوص اس لئے بھی کمیشن کے لئے ضروری ہے کہ ایسے ہی بالغ نظر اور روشن ضمیر حضرات کی خدمات سے فائدہ اُٹھائے کہ جو موجودہ عصری تبدیلیوں سے آگاہ ہوں اور جو قانون و فقہ کے تقاضوں کو آگے بڑھا سکیں۔ کہ اس وقت ہمارا معاشرہ حد درجہ پسماندہ ہے اور نہایت ہی فرسودہ اصولوں پر مبنی ہے، اس کو اگر ایک ترقی پذیر اسلامی معاشرہ میں بدلنا ہے، اس کی ناہمواریوں کو کتاب و سنت کی روشنی میں دور کرنا ہے اور اسے ایک استوار اور متحرک نظامِ حیات کی شکل میں پیش کرنا ہے تو لامحالہ اس کے لئے کمیشن کے محترم اراکین کو اس گروہ کے خلاف لڑائی کے لئے تیار رہنا چاہئے جو زندگی کو منجمد سمجھتا ہے۔ اور جس کی رائے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے لے کر اب تک کوئی بنیادی تغیر رونما نہیں ہوا۔

قوموں میں اصلاح احوال اور ترقی کے دو ہی طریقے ہمیشہ پائے گئے ہیں۔ یا تو ان کا ذہن و فکر علوم و

فنون کی تابش و ضیا سے مستنیر ہوتا ہے۔ یہ خود آگے بڑھتی ہوئی زندگی کے لئے نئے طریقوں کو آزماتی ہیں اور پھر جب دیکھتی ہیں کہ ان کے قدیم اور پرانے ضابطے ان کی تیز رفتاریوں کا ساتھ نہیں دیتے، تو ان کو آسانی سے بدل دیتی ہیں۔ اور یا پھر قوم اگر جامد اور پسماندہ ہو یا ترقی گریز عناصر سے مرکب ہو، تو جدید انقلاب آفریں قوانین کے خانے حرکت میں آتے ہیں اور تھوڑے ہی عرصے میں اس کو ترقی یافتہ قوموں کی صفِ اوّل میں لا کھڑا کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ہماری قوم کے حالات کچھ دوسری قسم کی قوم سے ملتے جلتے ہیں لیکن اس فرق کے ساتھ ہمارا ضابطۂ حیات فرسودہ نہیں ہوا اور ہم جن اصولوں کو تسلیم کرتے ہیں انہیں اجتہاد و استدلال کی پوری پوری صلاحیتیں موجود ہیں۔ ہاں ہمارے ہاں کا مذہبی گروہ بالعموم البتہ رجعت پسند اور تنگ نظر ہے۔ لہٰذا دریافت طلب امر یہ ہے کہ آیا لا کمیشن اپنی اس حیثیت کو محسوس کرتا ہے اور ایک طرح کی اصلاحی و تعمیری جنگ کے لئے تیار ہے؟

محمد حنیف ندوی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اسلام اور ضبطِ ولادت

پاکستان کے خصوصی مسائل میں معاشی ہمواری، آبادکاری، رفعِ بے روزگاری، صحتِ عامہ، توسیعِ تعلیم وتربیت، حصولِ انصاف کی سہولت اور اخلاقی اقدار کا قیام وغیرہ ہیں۔ یہ سب انسانیت کا، لہٰذا عین اسلام کا تقاضا ہے۔ اسلام کا تقاضا محض روزہ نماز نہیں۔ روزہ نماز زیادہ تر انہی انسانی تقاضوں کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ ان کے بغیر کوئی معاشرہ صالح نہیں ہو سکتا۔ اور معاشرہ صالح نہ ہو تو اسلام کا نعرہ اور دعوےٰ ایک فرضی فلسفے اور خوش کن شاعری سے زیادہ کچھ نہیں۔

لیکن یہ سارے مسائل ایسے ہیں جن کے حل کرنے کی ضرورت سے کسی مسلمان کو انکار نہیں۔ کوئی انسان کبھی یہ کہنے والا نہ ملے گا کہ بے روزگاری ضرور رہنی چاہیئے۔ معاشی ہمواری کی کوئی ضرورت نہیں۔ آبادکاری بے کار ہے۔ تعلیم اور صحت کوئی ضروری چیز نہیں۔ اور عدل وانصاف اور اخلاقی اقدار غیر ضروری چیزیں ہیں۔ ان مسائل میں دو رائیں نہیں۔ لیکن اگر آپ "انضباطِ عائلی" یا "ضبطِ ولادت" کا لفظ زبان سے نکالیں تو یقیناً اس میں دو رائیں سامنے آجائیں گی۔ ایک طبقہ اسے بالکل خلافِ اسلام قرار دے گا اور دوسرا اس میں کوئی دینی مضائقہ نہ تصوّر کرے گا۔

یہ عجیب بات ہے کہ دوسرے تمام مسائل میں ہماری قوم یک زبان وہم آہنگ ہے۔ لیکن جس چیز پر ان سارے مسائل کا ۸۰ فی صدی حل موقوف ہے، اس میں قوم کی دو رائیں ہیں۔ یوں تو ساری دنیا کی تیزی سے بڑھتی ہوئی آبادی اکثر اقوامِ عالم کے لئے ایک انتہائی اہم مسئلہ بن گئی ہے اور اکثر ممالک اس پر بڑی سنجیدگی سے غور کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ لیکن ہماری پاکستانی قوم نے ابھی اسے لائق توجہ بھی نہیں سمجھا ہے۔ یہاں کے اعداد وشمار سے معلوم ہوتا ہے کہ ولادت اور موت کے تناسب میں بڑا ابل پڑ گیا ہے اور دونوں میں کوئی توازن باقی نہیں رہا ہے، جس کی وجہ سے آبادی بڑی تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ اگر یہی صورتِ حال جاری رہی اور اس پر کنٹرول نہ کیا گیا تو پاکستان کے حالات بد سے بدتر ہوتے چلے جائیں گے اور معاش، آبادکاری، روزگار، صحت اور تعلیم وغیرہ کے سارے مسائل ہر روز پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے جائیں گے۔

اگر ہندوستان، چین، جاپان، ٹرکی، افغانستان، مصر، عرب، مراکش، ایران، شام، عراق وغیرہ سے لاکھوں کی تعداد میں زندہ اور اچھے مسلمان بھائی یہاں پاکستان میں آکر بسنا چاہیں تو حکومت پاکستان یقیناً ان پر پابندی لگائے گی اور "جائے تنگ است و مرداں بسیار" یا "یک انار و صد بیمار" کہہ کر انہیں آنے سے روک دے گی۔ لیکن یہی اگر لاکھوں کی تعداد میں "ملک عدم" سے براہ تشریف لائیں تو ان کے لئے دروازہ کھلا رکھا جائے۔ کیا یہ تعجب کی بات نہیں۔

بلاشبہ کبھی آبادی بڑھانے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اس وقت جب کہ وسائل حیات وسیع تر ہوں، سہل الحصول ہوں اور اس کے مقابلے میں افراد کم تر ہوں۔ لیکن اگر معاملہ برعکس ہو تو عقلی و نقلی کسی حیثیت سے بھی آبادی میں اضافہ کئے جانا کوئی دینی خدمت نہیں۔ ہر معاشرے اور ہر حکومت کا فرض ہے کہ وسائل حیات اور آبادی میں توازن قائم رکھے۔ اگر کوئی شخص ایک دو فرد پیدا کرے اور وہ معاشرے کے لئے اعلیٰ فرد ثابت ہوں تو یہ اس سے ہزار درجے بہتر ہے کہ بیس اولادیں پیدا کرکے اُمتِ محمدؐیہ میں ایسے افراد کا اضافہ کرے جن کو رہنے کے لئے مکان میسر نہ ہو۔ جن کی ضروریات زندگی پوری نہ ہو سکتی ہوں۔ جن کی صحت برقرار رہنے کا کوئی انتظام نہ ہو۔ جن کی تعلیم کا کوئی بندوبست نہ ہو اور جو اپنی آئندہ زندگی میں دردر کی ٹھوکریں کھاتے پھریں، بھیک مانگتے پھریں، چوریاں کرتے پھریں اور اپنی ذہنی و اخلاقی گراوٹ سے سوسائٹی کو خراب کرکے ملک و قوم کو رُسوا کریں۔ یہ نہ کوئی دینی خدمت ہے، نہ قومی اور ملکی۔ نہ اخلاقی، نہ معاشی اور سیاسی۔ نہ عقلی، نہ عملی اور ذہنی۔

عہدِ نبوت میں ضبطِ ولادت کا ایک ہی طریقہ رائج تھا جسے "عزل" کہتے ہیں۔ اور اب اس کے کئی طریقے ایجاد ہو گئے ہیں۔ تفصیلات میں جانا شاید تہذیب کے مطابق نہ ہوگا۔ اس لئے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔ یہ نئے طریقے ایسے ہی ہیں جیسے کسی مرض کی دوا عہدِ رسالت میں کچھ اور تھی اور اب بہت سے نئے علاج ایجاد ہو گئے ہیں۔ اگر نئے طریقۂ علاج سے فائدہ اُٹھانا خلاف سنت نہیں، اور یقیناً نہیں، تو ضبطِ ولادت کے نئے طریقوں سے فائدہ اُٹھانے میں بھی کوئی دینی قباحت نہیں۔ اب ذرا "عزل" کے متعلق کچھ احادیث سنئے۔

بخاری شریف میں حضرت جابر سے یہ روایت ہے کہ:

کنا نعزل علیٰ عہد النبی صلے اللہ علیہ وسلم والقرآن ینزل۔

ترجمہ۔ ہم عہدِ نبوت میں عزل کیا کرتے تھے اور قرآن نازل ہو رہا تھا۔ (یعنی اگر عزل کرنا جائز نہ ہوتا تو قرآن میں اس کی ممانعت ضرور آتی)

حضرت ابوسعید خدری سے بخاری ہی میں ایک دوسری روایت یوں ہے:

کنا نعزل فسالنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اوا نکم لتفعلون؟ قالہا ثلثا
مامن نسمۃ کائنۃ الی یوم القیمۃ الا ھی کائنۃ۔
ترجمہ۔ ہم لوگ عزل کیا کرتے تھے۔ پھر حضور سے اس بارے میں دریافت کیا تو حضورؐ نے تین بار
پوچھا کہ کیا واقعی تم لوگ ایسا کرتے ہو؟ پھر فرمایا کہ قیامت تک جو روح آنے والی ہے تو وہ آکر ہی
رہے گی۔
اس حدیث میں کچھ تعجب کا اظہار ہے اور کچھ حقیقت کا اظہار یعنی آنے والی روح تو آکر ہی رہے گی لیکن
یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ "جسے مرنا ہے اس کی موت تو آکر ہی رہے گی" اس سے جس طرح یہ نتیجہ نہیں نکالا
جاسکتا کہ کوئی بیمار ہو تو علاج نہ کیا جائے۔ اسی طرح اس فرمان سے کہ "آنے والی روح تو آکر ہی رہے گی"
یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ ضبطِ ولادت ناجائز ہے۔ عدم جواز کے لئے سیدھا اور صاف طریقہ گفتگو یہی
ہوسکتا تھا کہ ایسا نہ کیا کرو اور اس سے باز آجاؤ۔ لیکن اس کی ممانعت نہ کہیں قرآن میں ہے نہ کسی حدیث
میں۔ بلکہ مسلم کی روایت میں تو صاف الفاظ یہ ہیں کہ:

کنا نعزل علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبلغہ ذٰلک فلم ینہنا۔

ترجمہ۔ ہم لوگ عہدِ رسالت میں عزل کیا کرتے تھے۔ حضور کو یہ اطلاع ملی مگر ہم لوگوں کو اس سے
منع نہ فرمایا۔

عام فقہا نے صرف اتنی احتیاط رکھی ہے کہ آزاد (حرہ) زوجہ سے اذن لے کر عزل کیا جاسکتا ہے۔
مگر امام شافعی اس کے لئے کسی اذن کی بھی ضرورت نہیں سمجھتے۔

بہرکیف یہ مسلّم ہے کہ عزل کی کوئی ممانعت نہ قرآن میں ہے نہ کسی حدیث میں۔ پس اگر عزل جائز ہے
تو ضبطِ ولادت کے تمام نوایجاد طریقے بھی جائز ہی ہونے چاہئیں۔ عزل کا مقصد یہ ہے کہ جرثومۂ حیات کو
رحم میں نہ پہنچنے دیا جائے۔ خواہ اسے مار کر ہو یا ضائع کرکے یا درمیان میں کوئی چیز حائل کرکے۔

اگر ایک جرثومۂ حیات کو ضائع کرنا ناجائز ہوتا تو سرے سے وظیفۂ ازدواج ہی کو ناجائز قرار
دے دیا جاتا۔ کیونکہ ہر بار کئی ارب جرثومہائے حیات ضائع ہوتے ہیں اور استقرارِ حمل کے بعد تو بلاشبہ اربوں
جراثیم حیات ضائع ہی جاتے ہیں۔ پس یہ یقینی طور پر جاننے کے باوجود کہ صرف ایک ہی جرثومہ انسان بن سکتا
ہے۔ اور وہ بھی قسمت سے جس کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ سرے سے وظیفۂ زوجیت ہی کو ناجائز ہونا چاہیئے۔

حقیقت یہ ہے کہ بعض اوقات ضبطِ ولادت کا شمار واجباتِ شرعیہ میں ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ معلوم ہو
کہ استقرارِ حمل سے عورت کی زندگی خطرے میں پڑ جائے گی تو اس ایک کی جان بچانے کے لئے اربوں جراثیم

حیات کا اتلاف واجبات میں سے ہے۔ قرآنِ کریم میں ہے کہ:

ولا تقتلوا انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما۔ (۴: ۲۸)

ترجمہ۔ اپنی جانوں کو ہلاک نہ کرو۔ اللہ تم پر مہربان ہے۔

پس اگر ایک عورت کی جان بچانے کے لئے اربوں جراثیم حیات کو ضائع کرنا درست ہے تو یہ بات آسانی سے سمجھ میں آنی چاہیئے کہ پورے معاشرے کو معاشی و معاشرتی تباہی سے بچانے کے لئے بھی ضبطِ ولادت نہ فقط جائز بلکہ بعض اوقات ضروری ہے، اور حکومت یا معاشرے کا فرض ہے کہ وہ ضبطِ ولادت کے لئے تمام ممکن سہولتیں بہم پہنچائے۔ جو حکومت موجودہ افراد کا انتظام نہ کر سکتی ہو وہ کم از کم اتنا تو کر سکتی ہے کہ ان مشکلات میں مزید اضافے سے لوگوں کو بچائے۔

بعض حضرات ضبطِ ولادت کی ممانعت اس آیت سے مستنبط فرماتے ہیں:

لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقہم و ایاکم ان قتلہم کان خطأً کبیرا۔ (۱۷: ۳۱)

ترجمہ۔ اپنی اولاد کو محتاجی کے خوف سے قتل نہ کرو۔ ان کو روزی ہم دیں گے اور تم کو بھی ہم ہی دیتے ہیں ان کو قتل کرنا شدید غلطی ہے۔

اگر واقعی جرثومۂ حیات کو ضائع کرنا قتلِ اولاد ہے تو ہر وظیفۂ زوجیت کے بعد والدین کو اپنی اربوں اولاد کے ضائع ہونے پر ماتم کرنا چاہیئے۔ اور پھر اگر جراثیم حیات کو ضائع کرنا بھی قتلِ اولاد کے جرم میں داخل ہوتا تو قرآن عزل کرنے والوں کو قاتلینِ اولاد قرار دیتا۔ اور کبھی تو حضور نے عزل کو قتلِ اولاد قرار دیا ہوتا۔ جب یہ سب کچھ نہیں تو اپنی طرف سے قتلِ جرثومہ کو قتلِ اولاد بنانے کا کسی کو کیا اختیار ہے اور پھر ان انبیاء و اولیاء کے متعلق کیا فتویٰ لگایا جائے گا جنہوں نے تجرد کی زندگی گذاری؟ کیا ان کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اربوں ہونے والے انسانوں کو وجود میں آنے سے روک دیا؟ حقیقت یہ ہے کہ ضبطِ ولادت قتلِ اولاد سے بالکل جداگانہ شے ہے۔ قتلِ اولاد تو اولاد ہونے کے بعد ہوتا ہے اور ضبطِ ولادت وجودِ اولاد سے پیشتر کا احتیاطی عمل ہے۔

یہ صحیح ہے کہ آبادی زیادہ ہو جانے کے بعد قدرت امراض یا وبا یا جنگ مسلط کر کے توازن پیدا کر لیتی ہے۔ لیکن قدرت کو یہ توازن پیدا کرنے کا موقع بہم پہنچانا کون سی نیکی ہے؟ انسانوں کو پیدا کر کے جنگ یا وبا سے ختم کرانا زیادہ بہتر ہے یا اس سے پہلے ہی جراثیم حیات کو ختم کر دینا؟

یہاں ایک ضروری نکتہ یہ بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیئے کہ ضبطِ ولادت سے مراد صرف جراثیم زندگی یعنی مادۂ تولید کی اضاعت ہے۔ استقرارِ حمل کے بعد اسے ساقط کرنا ایک مجرمانہ فعل ہے۔ اس کو اگر قتلِ اولاد نہ بھی قرار دیا جائے تو قتلِ اولاد سے اس کی سرحدیں ضرور ملتی ہیں۔ مادۂ تولید کے کسی جرثومے کے متعلق یقینی طور پر انسان بن جانے کا

دعوٰے نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن قرار یافتہ حمل کے متعلق انسان بننے کا دعوٰے کیا جا سکتا ہے۔ بجز اس کے کہ وہ کسی مرض کی وجہ سے بلا ارادہ ساقط ہو جائے۔ ایسے مواقع پر اسے اسقاط سے بچانا انسانی فرض ہے۔ اور وہ بھی صرف اس آسکنے والی روح ہی کی خاطر نہیں، بلکہ حاملہ کی جان کی خاطر۔ یہ حقیقت کون نہیں جانتا کہ جنین کا اسقاط و سقوط، یعنی خود بخود گرنا یا عمداً گرانا، دونوں ہی عورت کے لئے سخت مضر ہیں اور دونوں کی زندگی کا تقاضا اسے محفوظ رکھنا ہے۔ اس لئے ضبط ولادت میں اسقاط جنین کے جواز کا ادنیٰ سے ادنیٰ شائبہ بھی نہیں پیدا ہوتا۔

اصل قتل وہی ہے جو زندہ پیدائش کے بعد کیا جائے۔ عربوں میں کہیں کہیں اس قسم کا رواج تھا جس کی قرآن نے واضح ممانعت فرمائی۔ قرآن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب تین وجہ سے قتل اولاد کیا کرتے تھے:

۱۔ معاشی تنگی۔ اس کے لئے قرآن نے فرمایا کہ "لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق"۔

۲۔ خود ساختہ شرم و حیا۔ اس کا تعلق اولاد اناث یعنی لڑکیوں سے تھا۔ جس کا ذکر قرآن نے یوں کیا ہے:

"واذا بشر احدھم بالانثیٰ ظل وجھہ مسوداً وھو کظیم یتواری من القوم من سوء ما بشر بہ ایمسکہ علی ھون ام یدسہ فی التراب الا ساء ما یحکمون"۔ (۱۶: ۵۸۔ ۵۹)

ترجمہ۔ ان میں کسی کو جب لڑکی پیدا ہونے کی بشارت دی جاتی ہے تو اس کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے اور وہ اندر ہی اندر گھٹنے لگتا ہے۔ اس بشارت سے اسے جو رنج پہنچتا ہے اسے وہ لوگوں سے چھپاتا پھرتا ہے اور سوچتا ہے کہ اس ذلت کو اُٹھائے پھرے یا اسے پیوند زمین کر ڈالے۔ آگاہ رہو کہ ان کے یہ منصوبے بہت ہی بُرے ہیں۔

اور اسی چیز کا ذکر اس آیت میں بھی ہے:

واذا الموءدۃ سئلت بای ذنب قتلت۔ (۸۱: ۸۔ ۹)

ترجمہ۔ زندہ در گور کی ہوئی بچیوں سے یہ پوچھا جائے گا کہ انہیں کس جرم میں قتل کیا گیا تھا۔

۳۔ دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لئے اولاد کو بھینٹ چڑھانا۔ یہ کسی ایک صنف کے ساتھ مخصوص نہ تھا، ذکور و اناث دونوں کے ساتھ یہ ظالمانہ برتاؤ کیا جاتا تھا۔ قرآن مجید میں اسی کا ذکر اس آیت میں ہے:

وکذالک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادھم شرکاؤھم الخ..... (۶: ۱۳۷)

ترجمہ۔ یونہی بہتیرے مشرکوں کی نگاہ میں ان کے معبودوں نے قتل اولاد کو ایک قابل قدر کام بنا کر رکھ دیا تھا۔

عربوں میں یہی تین طریقے قتل اولاد کے رائج تھے اور ان سب کا تعلق اُس اولاد سے تھا جو زندہ پیدا ہو چکی ہو۔ مادۂ تولید کو ضائع کرنے سے ایک کا بھی تعلق نہیں تھا۔ اب دیکھئے بات کا نقشہ یوں بنا کر:

ایک طرف زندہ اولاد کو قتل کیا جاتا ہے اور دوسری طرف عزل (ضبطِ ولادت) کیا جاتا ہے۔ دونوں فعل اللہ اور رسولؐ کے سامنے ہیں۔ مگر ایک کے متعلق اللہ اور رسولؐ دونوں واضح اور غیر مبہم ممانعت کرتے ہیں اور دوسرے کے متعلق نہ قرآن میں کوئی حکم آیا ہے نہ حدیث میں۔ فرمائیے دونوں کے فرق کے بارے میں اب آپ کا کیا فیصلہ ہے؟ کیا اب بھی آپ ضبطِ ولادت کو قتلِ اولاد قرار دیں گے؟

ہمیں ایک حقیقت کو اور بھی واشگاف کرنے کی اجازت دیجئے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ موجودہ حالات میں بے سہارا اولاد پیدا کرنا قتلِ اولاد سے کم سنگین جرم نہیں۔ ایسی اولاد پیدا کرنا جس کی دینی، جسمانی، اخلاقی، روحانی، ذہنی، علمی، عملی، معاشی اور معاشری تربیت کا کوئی انتظام نہ ہو دینی، اخلاقی اور عقلی لحاظ سے ناقابلِ معافی جرم ہے۔ عرب کے وحشی جس درندگی کے ساتھ اپنی اولاد کو قتل کرتے تھے اس کی تکلیف چند منٹ سے زیادہ نہ ہوتی تھی موت ساری تکلیف کا خاتمہ کر دیتی تھی۔ لیکن جس طرح کے بے سہارا بچے ہماری نانِ شبینہ کی محتاج بھوکی اور ننگی قوم کے اکثر افراد پیدا کر رہے ہیں وہ صحیح معنوں میں زندہ درگور کرنے کے مترادف ہے۔ بلکہ اس سے بھی بد تر ہے۔ اس لئے کہ ایسی اولاد زندگی بھر موت کی ہچکیاں لیتی رہتی ہے اور پھر بھی نہیں مرتی۔ وہ "لا یموت فیہا ولا یحییٰ" کی روح فرسا کیفیت میں زندگی کے دن گزارتی ہے۔

معاشی تنگی کی وجہ سے عزل یا ضبطِ ولادت کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے جو احمد بن حنبل نے اُسامہ بن زید سے یوں روایت کی ہے:

ان رجلاً جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی اعزل من امرأتی .... فقال صلی اللہ علیہ وسلم لم تفعل ذالک؟ فقال الرجل اشفق علی ولدھا، اولادھا، فقال علیہ لو کان ضاراً ضر فارس والروم۔

ترجمہ۔ ایک شخص نے حضورؐ کے پاس آکر عرض کی کہ میں اپنی عورت سے عزل کرتا ہوں۔ حضورؐ نے پوچھا کہ ایسا کیوں کرتے ہو؟ عرض کیا کہ اس کی اولاد کا خطرہ محسوس کرتا ہوں۔ حضورؐ نے فرمایا اگر یہ مضر ہوتا تو فارس و روم کے لئے بھی مضر ہوتا۔

امام شوکانیؒ نیل الاوطار میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن الامور التی تحمل علی العزل الفرار من کثرۃ العیال۔

ترجمہ۔ عزل پر مجبور کرنے والی چیزوں میں ایک چیز کثرتِ اولاد سے بچنا بھی ہے۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ معاشی تنگی میں مزید اضافہ ہونے کے اندیشے سے ضبطِ ولادت پر عمل کرنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ چنانچہ ایک بار حضرات علیؓ و زبیرؓ و سعیدؓ اور دیگر صحابہ

حضرت عمرؓ کے پاس بیٹھے تھے کہ عزل کا ذکر چھڑا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "لا باس بہ"۔ اس میں کوئی حرج نہیں۔

ان حقائق کے بعد چند اور ضروری باتیں بھی ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ "نسل کشی" کی فراوانی کو روکنے کا مطلب "نسل کشی" نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ موت و ولادت میں ایک توازن پیدا کیا جائے۔ موت و ولادت ہی میں نہیں بلکہ اسباب حیات اور آبادی میں بھی توازن کو برقرار رکھا جائے۔ اور صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جو آبادی زندہ موجود ہے اس کو زندہ رکھنے کے لئے تمام وسائل حیات مہیا کئے جائیں۔ اور تمام سامانِ زندگی میں خاطر خواہ اضافہ کر کے معاشی تنگی کو دور کیا جائے۔ بڑھتی ہوئی آبادی کا علاج تنہا حبس روک یا برتھ کنٹرول نہیں۔ ساتھ ساتھ یہ کوشش بھی کرنی لازمی ہے کہ سامانِ زیست کو فراواں کیا جائے۔ ضبط ولادت تو کوئی گناہ نہیں مگر زندوں کے لئے اسبابِ زیست مہیا نہ کرنا بلاشبہ گناہِ عظیم ہے۔ اور اس کی سرحدیں قتلِ انسان سے ملی ہوئی ہیں۔

ہمیں یہ دیکھ کر بڑی خوشی ہوئی کہ مصر کی اخوان المسلمون کے ایک معزز رکن البہی الخولی نے "تحدید نسل" پر ایک رسالہ شائع کیا ہے جس کا نام ہے "المرأۃ بین البیت والمجتمع" (عورت گھر اور سوسائٹی کے درمیان)، اس میں بھی ان احادیث کے حوالے موجود ہیں جو ابھی ہم نے نقل کئے ہیں اور مؤلف ممدوح نے ضبطِ ولادت کو بالکل جائز قرار دیا ہے۔ بلکہ بعض حالات میں اسے ضروری بھی بتایا ہے۔ اس کے علاوہ خالد محمد خالد نے بھی ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے "من ھنا نبدا" (ہم یہاں سے شروع کرتے ہیں) اس میں انہوں نے بھی خولی کی تائید کی ہے۔ اس رسالے کی آٹھ اشاعتیں ہو چکی ہیں۔ اس میں انہوں نے ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ حضور اکرم صلعم اکثر یہ دعا پڑھتے تھے کہ:

"اللھم انی اعوذ بک من جھد البلاء" یعنی اے اللہ میں "جہد بلا" سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔

حضورؐ سے دریافت کیا گیا کہ یہ "جہد بلا" کیا چیز ہے؟ تو حضورؐ نے فرمایا کہ "قلۃ المال وکثرۃ العیال" یعنی معاشی تنگی اور اولاد کی زیادتی۔ بہی خولی اور خالد محمد خالد کے ان دونوں مضامین کا مجموعہ "تحدید النسل" کے نام سے ہمارے پاس آیا ہے جس کا ترجمہ عنقریب ماہنامہ "ثقافت" میں شائع ہوگا۔ ہمارے ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی ایک کتاب "الدین یسر" میں بھی آج سے تین سال پہلے اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ وہ بھی مصر کے ان فتووں کے ساتھ ماہنامہ "ثقافت" میں طبع ہوگی۔

مصر سے اور پھر اخوان مسلمون کے ایک رکن کے قلم سے ضبطِ ولادت کا فتویٰ بلا وجہ نہیں۔ وہ ایسے کئی معاملات میں ہم لوگوں سے بہت آگے ہیں اور زمانے کے تقاضے انہیں سوچنے پر مجبور کر رہے ہیں۔ نسلِ انسانی کی افزائش کا مسئلہ ان کے سامنے بھی ہے اور اگر آپ غور کریں تو یہ نظر آئے گا کہ مصر کی

گزشتہ آویزشِ جنگ کا اصلی سبب بھی یہی افزائشِ نسل تھی۔ اسی نسلی افزائش نے مصریوں کو وسائلِ معاش اور آبادی کے درمیان توازن پیدا کرنے پر مجبور کیا۔ ادہر تیزی سے بڑھتی ہوئی آبادی اور اُدہر وسائلِ معاش محدود۔ وہ کرتے تو کیا کرتے؟ اس کا حل اُنہوں نے یہ نکالا کہ پیداوار بڑھانے اور دولت میں اضافہ کرنے کے لئے اُنہوں نے "اسوان بند" تعمیر کرنے کی اسکیم تیار کی۔ اس میں رکاوٹ پیدا ہوئی تو یہ خلایوں پر کیا کہ نہرسویز کو قومیا کر اپنی آمدنی میں اضافہ کرنے کی صورت نکالی جس کا نتیجہ جنگ و خون ریزی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ افزائشِ نسل کی یہ پیچیدگیاں اہلِ مصر اور اخوان المسلمون کے سامنے تھیں، اس لئے انہوں نے اس بڑھتی ہوئی آبادی پر قابو پانے کے لئے ضبطِ ولادت یا تحدیدِ نسل پر زور دیا۔ ہمارے ہاں کی مذہبی جماعتیں ذرا دیر میں مسائل پر غور کرتی ہیں اس لئے یہاں حقائق پر غور کرنے کی بجائے واعظانہ انداز اختیار کیا گیا کہ "جو پیدا ہوتا ہے وہ اپنی روزی لے کر آتا ہے لہٰذا اس کی فکر نہ کرو۔ اپنی اولاد کو قتل نہ کرو۔ مادۂ تولید بھی تمہاری ہونے والی اولاد ہے" وغیرہ وغیرہ۔

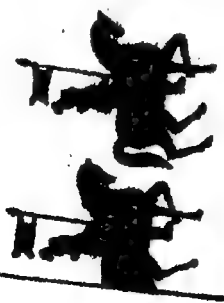
تعجب یہ ہے کہ ہمارے بعض اہلِ تقدس نے حالتِ اضطرار میں کئی طرح کی غلط کاریوں کو بڑی فراخ دلی سے جائز قرار دیا ہے۔ اور جائز ضبطِ ولادت جس کا جواز صریح احادیث سے ثابت ہے قومی اضطرار کی حالت میں بھی ان کے نزدیک جائز نہیں۔

ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ ضبطِ ولادت کا طریقہ معلوم ہونے کے بعد مرد و زن کے ناجائز تعلقات کی بڑی کثرت ہو جائے گی۔ کیونکہ ناجائز ولادت کا خوف نہیں رہے گا۔ ٹھیک ہے۔ لیکن اس کا علاج بدکاری کو روکنا ہے نہ کہ ضبطِ ولادت کی مخالفت کرنا۔ بدکاری تو اب بھی ہوتی ہے اور کرنے والے اپنا راستہ اب بھی نکال لیتے ہیں۔ اسے روکنے کی تدبیریں بھی ضرور کرنی چاہئیں۔ لیکن ذرا اس پر بھی غور کیجئے کہ ضبطِ ولادت میں تو صرف ایک خرابی ہے یعنی ناجائز تعلق کا احتمال۔ اور بدکاروں کے ضبطِ ولادت نہ کرنے میں دو خرابیاں ہیں، بدکاری بھی اور ناجائز ولادت بھی۔ اور اس کے نتائج یہ ہوتے ہیں کہ بعض عورتیں تو مارے حیاء کے خودکشی کر لیتی ہیں، اور بعض گھر سے باہر نکل جاتی ہیں اور بعض اسقاط کرا کے ایک جان ضائع کرتی اور اپنی جان خطرے میں ڈال دیتی ہیں۔ بعض لوگ بدنامی کے ڈر سے بچے کو کہیں پھینک آتے ہیں یا صندوق میں رکھ کر ریل کے ڈبے میں ڈال دیتے ہیں، اور بعض اسے مار کر قتلِ نفس کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اور اگر قسمت سے وہ نومولود زندہ بچ گیا تو وہ دنیا پر ایک ایسا بوجھ ہوتا ہے جو تنہا بوجھ ہی نہیں ہوتا بلکہ رسوا، بدنام، ہدفِ مطاعن، احساسِ کمتری کا شکار اور سوسائٹی کا ایک ذلیل فرد بن کر رہتا ہے۔

اگر "اہون البلیتین" کا مسئلہ بھی مسلّم ہے تو خود فیصلہ کر لیجئے کہ ان دو بدکاریوں میں کونسی بدکاری کمتر ہے؟ بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنا بھی ضروری ہے اور ضبطِ ولادت میں بدکاری بڑھنے کا خطرہ بھی ہے۔

اب دیکھنا صرف یہ ہے کہ "اھون البلیتین" کیا ہے؛ خرابی تو ہر اس بات میں ہوگی جو انسان تجویز کرے۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ کم خرابی کس میں ہے؛ انسانی فطرت تو یہ ہے کہ خدا کی تجویز کردہ عبادت یعنی نماز تک کو کچھ لوگ ریاکاری کا آلہ بنا لیتے ہیں اور نماز کا بوریا بوئے ریا کا مصدر بن جاتا ہے۔ ایسے ہی دکھاوے کی نماز ادا کرنے والوں کی نسبت قرآنِ کریم "ویل للمصلین" کہتا ہے یعنی افسوس ایسے نمازیوں پر اور ان کی نماز پر۔ انسان کی بہتری کے لئے خواہ خدا اور اس کا رسولؐ کچھ تجویز کریں یا انسانی عقل اصلاحِ حال کے لئے کوئی منصوبہ پیش کرے اس سے ناجائز فائدہ اُٹھانے کا احتمال ہر حالت میں پایا جاتا ہے۔ حیاتِ انسانی کے اندر ضروری اصلاحات کو محض اس خطرے کی وجہ سے نہیں روک سکتے کہ بعض لوگ ان سے ناجائز فائدہ اُٹھائیں گے۔ حکومت عوام کی بھلائی کو مدِّنظر رکھتے ہوئے بعض اشیاء کی درآمد برآمد یا خرید و فروخت پر کنٹرول لگاتی ہے لیکن یہی کنٹرول چوربازاری کے مواقع بھی پیدا کر دیتا ہے۔ کالی منڈی کے نفع اندوزوں سے گھبرا کر کوئی حکومت کنٹرول اُٹھاتی تو نہیں۔ انسانی زندگی میں ہر قسم کے کنٹرول کی یہی کیفیت ہوگی۔ خواہ وہ پرائس کنٹرول ہو اور خواہ برتھ کنٹرول۔ تمام مذاہب اور تمام تہذیب کا مدار مختلف قسم کے کنٹرول ہی پر ہے۔ شوقِ عناں گسیختہ سے نہ فرد مہذّب بن سکتا ہے اور نہ معاشرہ فلاح پذیر ہو سکتا ہے۔

---

۲۳ مارچ
سے اپنی زندگی کا
ایک یادگار دن بنائیے
آج ہی فیصلہ کیجئے کہ زیادہ سے
زیادہ کفایت اور پس اندازی سے
کام لے کر اپنے اہل و عیال اور اپنی
نئی جمہوریت کی آیندہ بہبود کے لئے
روپیہ بچائیں گے۔ ہمیں اپنی نو عمر
جمہوریت کی تعمیر کے لئے زیادہ سے
زیادہ سرمایہ فراہم کرنا ہے۔ اسی پر
ہماری آیندہ خوشحالی کا دار و مدار ہے
زیادہ سے زیادہ بچائیے اور سیونگ سرٹیفکیٹس خریدیئے۔
اپنی بچت پوسٹ آفس سیونگ بنک میں جمع کرائیے۔
ڈاک خانے کی بیمہ پالیسی لیجئے
UNITED

بشیر احمد ڈار

مانی اور اس کا فلسفۂ اخلاق

مانی طیسفون کے شہر میں ۲۱۵ عیسوی میں پیدا ہوا۔ طیسفون عراق میں دجلہ کے مشرقی کنارے پر موجودہ بغداد سے ۲۰ میل جنوب میں واقع تھا۔ یہ اشکانی خاندان کے آخری بادشاہوں کا پایۂ تخت تھا اور ایک روایت کے مطابق مانی کی ماں اسی شاہی خاندان سے تھی۔ تیسری صدی عیسوی کا ابتدائی زمانہ اور دوسری صدی کا آخری نصف سیاسی اور معاشرتی بے چینی اور مذہبی اور روحانی افکار کی کثرت اور تنوع کے لحاظ سے مغربی ایشیا کی تاریخ میں بہت اہم ہے۔

اشکانی خاندان دو مختلف اثرات کا حامل تھا۔ ایک طرف وہ قدیم ہخامنشی طرزِ حکومت اور معاشرتی نظام کا وارث تھا اور دوسری طرف سکندر رومی اور اس کے جانشینوں کے قائم کردہ یونانی حکمرانوں کے تصورات اور طریقۂ زندگی سے بھی اثر پذیر تھا۔ لیکن اس کا سیاسی اور ذہنی مزاج خالص ایرانی رہا۔ مغربی ایشیا کے علاقے مدت سے اپنی زرخیزی کی وجہ سے تمام متمدن اقوام کا مرکز رہے ہیں اور اس دور میں بھی یہاں یہودی، عیسائی، زرتشتی، بدھ اور کئی دیگر اقوام کے میل جول سے مختلف مذہبی عقائد فضا میں پرورش پا رہے تھے۔

اشکانی خاندان اور سلطنت روم میں مسلسل جنگیں ہوتی رہیں۔ ۱۱۵ عیسوی میں ٹریجن قیصر روم نے طیسفون پر حملہ کیا اور فتح یاب ہوا لیکن بعض ملکی مصلحتوں کے باعث وہ واپس جانے پر مجبور ہوا۔ چنانچہ جب رومن بادشاہوں نے یہودیوں کی مسلسل بغاوتوں سے تنگ آکر ان کو قتل و غارت کرنا شروع کر دیا تو اکثر یہودیوں نے اشکانی حدود میں آکر پناہ لی اور بابل اور عراق آکر آباد ہو گئے۔ آہستہ آہستہ ان کو آزادی اور اطمینان نصیب ہوا۔ یہاں تک کہ وہ ایک رئیس (رأس الجالوت) کے ماتحت متحد و منظم ہو گئے۔ اس آزادی کے باعث تیسری صدی عیسوی کے شروع میں سورا کا مدرسہ قائم ہوا جو علمائے یہود کا ایک اہم علمی و دینی مدرسہ تھا۔ تالمود کی تالیف جن احادیث، روایات اور تعلیمات پر مبنی ہے، اسی دور میں ان کا آغاز ہوا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہودیوں میں یونانی فکر کے زیر اثر بعض ایسی تحریکیں بھی پیدا ہوئیں جو بعد کے عرفانی فرقوں کی پیش رو کہی جا سکتی ہیں۔ تصوف کا رواج کافی بڑھ گیا اور اسی کے باعث بعض یہودی فرقوں نے تورات کے تصور خدا کو ناقص قرار دیا۔ انہی میں شاید وہ فرقہ بھی تھا جس کو ابن ندیم مغتسلہ کا نام دیتا ہے اور مانی کا والد فتق اسی فرقہ کا پیرو بیان کیا جاتا ہے۔ ان کے نام کی وجہ تسمیہ یہ

بیان کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک دریا میں مسلسل غسل کرنا بدن اور روح دونوں کی طہارت کے لئے ضروری ہے۔ اس فرقے کے اکثر عقائد غناسطی یا عرفانی اصولوں سے متاثر تھے جن کا مفصل ذکر بعد میں کیا جائے گا۔

دوسری طرف اس عہد میں زردشتی مذہب میں وحدانیت کا پہلو کافی کمزور ہو چکا تھا اور متھرائی اور زروانی عقائد کے زیر اثر اس کے اخلاقی اصولوں میں شرک کی کافی آمیزش ہو چکی تھی۔ اب اہورا مزدا خالق کائنات نہ تھا بلکہ زروان۔ آفرینش کائنات کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ زروان ہزار سال تک قربانیاں دیتا رہا تاکہ اس کے ہاں بیٹا پیدا ہو جس کا نام وہ اہورامزدا رکھے لیکن ہزار سال کے بعد اس کے دل میں شک پیدا ہونا شروع ہوا کہ اس کی قربانیاں کارگر نہیں ہوئیں۔ تب اس کے دو بیٹے موجود ہو گئے۔ ایک اہورامزدا جو اس کی قربانیوں کا نتیجہ تھا اور دوسرا اہرمن جو اس کے شک کا نتیجہ تھا۔ زروان نے وعدہ کیا کہ میں دنیا کی بادشاہت اس کو دونگا جو پہلے میرے سامنے آئے گا۔ اہرمن اسکے سامنے آگیا۔ زروان نے پوچھا تو کون ہے؟ اہرمن نے جواب دیا کہ میں تیرا بیٹا ہوں۔ زروان نے کہا میرا بیٹا تو معطر اور نورانی ہونا چاہئے اور تو متعفن اور ظلمانی ہے تب اہورامزدا معطر اور نورانی جسم کے ساتھ ظاہر ہوا۔ زروان نے اسے پہچان لیا اور اس سے کہا کہ اب تک تو میں تیرے لئے قربانیاں دیتا رہا اب آئندہ چاہئے کہ تو میرے لئے قربانیاں دے۔ اہرمن نے باپ کو اس کا وعدہ یاد دلایا کہ تو نے کہا تھا کہ جو پہلے میرے سامنے آئے گا اس کو بادشاہ بناؤں گا۔ زروان نے کہا کہ میں نو ہزار سال کی بادشاہی تجھے دیتا ہوں لیکن اس مدت کے گزرنے کے بعد اہورامزدا اکیلا سلطنت کرے گا۔

اس قصہ سے ثابت ہوتا ہے کہ روح شر یعنی ظلمت پہلے پیدا ہوئی اس لئے اس کی حکمرانی دنیا پر مسلط ہو گئی۔ اور اہورامزدا مجبور ہوا کہ سلطنت کو حاصل کرنے کے لئے اس کے ساتھ جنگ کرے۔ روح شر کے تقدم اور اولیت کا یہ عقیدہ ثنویت کا اظہار تھا جو زرتشت کے دین صحیح میں موجود نہ تھا اور جو شاید بعد میں عرفانی عقاید کے زیر اثر پیدا ہوا۔ اسی طرح غیر زرتشتی عقاید کئی اور جگہ بھی داخل ہوئے۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ "جب اہورامزدا نے نیک لوگوں کو عورتیں بخشیں تو وہ بھاگ کر شیطان کے پاس چلی گئیں۔ جب اہورامزدا نے نیکوں کو امن اور سعادت مندی عطا کی تو شیطان نے بھی عورتوں کو سعادت مند بنایا اور انہیں اجازت دی کہ وہ جو چاہیں اس سے طلب کریں۔ اہورامزدا کو اندیشہ ہوا کہ کہیں وہ نیکوں کے ساتھ رفاقت طلب نہ کر بیٹھیں جس سے ان نیکوں پر عذاب نازل ہو۔ تب اس نے ایک تدبیر سوچی اور ایک دیوتا "نرسائی" نام پیدا کیا جو پانچ سو سال کی عمر کا جوان تھا اور اس کو شیطان کے پیچھے لگا دیا تاکہ عورتیں اسے شیطان سے طلب کریں۔ عورتوں نے شیطان سے کہا کہ اے ہمارے باپ! نرسائی دیوتا ہم کو عطا کر۔" اس افسانے میں فطرتِ نسوانی کا جو تصور پیش کیا گیا ہے وہ زرتشتی عقائد سے بالکل متباین ہے اور اسی ثنوی رجحان کا مظہر ہے جو زروانیوں کے ہاں موجود تھا۔

ان بے معنی روایات اور اساطیر کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب زرتشت کی اصلی سادگی اور اس کے پیدا کردہ حرکی نقطہ نظر کی جگہ جمود اور انکارِ زندگی کے نظریات نے لے لی۔ وہ ابتدائی خوش بینی جو محنت اور کام کی محرک تھی اور جس پر زرتشت کے دین کی بنیاد تھی جدید قنوطی خیالات کے بوجھ کے نیچے دب گئی۔ زہد اور ترکِ دنیا کی طرف میلان رفتہ رفتہ مزدیسنا کے پیروؤں میں داخل ہو گیا۔ چنانچہ اس زمانے کی ایک کتاب (اندرز دانشن) میں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے کہ "روح باقی رہتی ہے لیکن یہ جسم ہے جو دھوکا دیتا ہے۔" یہ تعلیم زرتشت کے ہاں بالکل موجود نہ تھی بلکہ عرفانی فرقوں میں مروج تھی اور جو بعد میں مانی نے اختیار کی۔ اس طرح جبر کا عقیدہ بھی زروانیوں کے ہاں پیدا ہوا جو مزدیسنا کی بنیادی روح کے خلاف تھا۔ خدائے قدیم زروان جو اہورامزدا اور اہرمن کا باپ تھا نہ صرف زمان نامحدود کا نام تھا بلکہ "تقدیر" بھی وہی تھا۔ چنانچہ ایک کتاب میں مذکور ہے کہ عقل آسمانی (یا "روح عقل") اعلان کرتی ہے کہ "انسان خواہ کتنا ہی طاقتور ذہین اور ذی علم کیوں نہ ہو تقدیر کا مقابلہ نہیں کر سکتا کیونکہ تقدیر جب نیکی یا بدی کرنے پر آتی ہے تو عاقل کام سے عاجز رہ جاتا ہے اور بد منش میں کام کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بزدل دلیر اور دلیر بزدل ہو جاتا ہے، کاہل عنتی اور محنتی کاہل ہو جاتا ہے۔"

بدھ مت کے اثرات بھی ان علاقوں میں کافی موجود تھے۔ یونانیوں کے دورِ حکومت میں یہ مذہب ایران کے مشرقی علاقوں میں پھیل گیا تھا۔ راجہ اشوک نے ۲۶۰ قبل مسیح میں کئی مبلغ قندھار اور باختر میں بھیجے۔ بعد میں راجہ کنشک نے جو ۱۲۵ عیسوی میں تخت پر بیٹھا اپنے علاقے میں بدھ مت کی ترویج میں بہت کوشش کی۔ اس کا علاقہ پنجاب اور قندھار اور ایران کی سرحدوں تک پھیلا ہوا تھا۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (جلد ۱۳، ۲۶) سے معلوم ہوتا ہے کہ اشوک کے مبلغ مصر اور شمالی افریقہ کے علاقوں میں بھی پہنچے اور اس لئے ان کا مشرقِ وسطیٰ میں پہنچنا اغلب معلوم ہوتا ہے[1]۔ یہودیوں کے کئی فرقے بدھ مت کے تصورات سے متاثر نظر آتے ہیں۔ قندھار میں سن عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں بدھوں نے بہت سی خانقاہیں تعمیر کیں جن کے کھنڈرات سے بدھ کی زندگی کے مختلف مناظر کی تصویریں برآمد ہوئی ہیں۔ اسی طرح کابل کے مغرب کی طرف مقام بامیان میں بدھ کے بعض دیو پیکر مجسمے پائے گئے ہیں جو پہاڑ کے ایک ٹیلے کو تراش کر بنائے گئے ہیں۔ ان مجسموں کی محرابوں میں بعض جزئیات ایسی ہیں جو ماہرین کے نزدیک شاہ پور اوّل کے عہد کی ساسانی تصویر تراشی کے انداز سے بہت مشابہت رکھتی ہیں۔ شاپور اوّل کے عہد میں مانی نے اپنی تبلیغی سرگرمی کا آغاز کیا۔ خود مانی نے اپنی کتاب شاپورگان میں تسلیم کیا ہے کہ جس طرح خدا نے بدھ کو ہندوستان میں پیغمبر بنا کر بھیجا اسی طرح وہ بابل میں پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے[2]۔ اسٹائن، موسیو لی کاک کی تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ چینی ترکستان سے جو مانوی کتب کے اوراق

---

[1] دیکھو ڈوریا کی کتاب "قیصر و کلیسا" صفحہ ۵۵۵ فٹ نوٹ (۱۹۴۴ء)

[2] البیرونی آثار الباقیہ (انگریزی ترجمہ از سخاؤ) صفحہ ۱۹۰

دستیاب ہوئے ان میں بدھ مت کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ ایک بدھ افسانہ کا ترجمہ مانویوں نے کیا جو بعد میں عربوں کے ذریعہ مغرب میں پہنچا۔ "بدھستوا" کا لفظ مانوی کتابوں میں "بوداسف" بنا اور بعد میں عربوں نے اسے "یوآسف" بنا دیا۔ اس کے پہلوی ترجمہ کا نام "بلوہر و بوذاسف" تھا جو سریانی زبان سے ہوتا ہوا بعد میں یونانی میں "برلام و یوآسف" کے نام سے موسوم ہوا اور عیسائی ملکوں میں اسی نام سے مروج ہوا۔

لیکن اس دور کی سب سے زیادہ اہم تحریک غناسطی یا عرفانی فرقوں کے نیم فلسفیانہ اور نیم مذہبی افکار کا ظہور تھا جس کا اثر زرتشتی، مانوی، یہودی اور عیسائی فرقوں سبھی پر ہوا۔ اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی حالات کے زیر اثر چند متفرق تصورات نے ایک خاص تحریک کی شکل اختیار کر لی جو کسی مذہب کے ساتھ وابستہ نہیں تھی اگرچہ اس وقت کے سبھی مروجہ عقاید اس سے متاثر ہوئے۔ چونکہ مانی کا مذہب خالصتہً اسی ماحول کی پیداوار تھا اس لئے مانویت کے سمجھنے کے لئے اس تحریک عرفان کی تفصیلی بحث ضروری ہے۔

عام طور پر اس تحریک عرفان کو عیسائیت کے پہلی دو صدیوں کے مختلف فرقوں کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ جن افکار کی یہ تحریک حامل تھی وہ عیسائیت کے پیدا ہونے سے بہت پہلے موجود تھے۔ تصورات دراصل اس وقت پیدا ہونے شروع ہوئے جب زرتشتی عقائد میں شرک کی آمیزش سے ثنویت کا رواج ہوا۔ اس کے بعد سکندر کی فتوحات سے ایرانی سلطنت کے تمام علاقے یونانی فلسفہ و مذہبی عقائد سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ بعد میں رومی سلطنت کے ماتحت جب مشرق و مغرب کے بہت سے ملک آ گئے اور ان دونوں کے درمیان آمد و رفت کی ترقی ہوئی تو دونوں طرف کے خیالات کا امتزاج ضروری تھا۔ رواقی فلسفہ جس کے متعلق پچھلے باب میں ذکر ہوا تھا کہ اس کے بہت سے افکار و تصورات زرتشتی عقائد سے متاثر ہوئے تھے اب اپنی خالص یونانی شکل میں عام طور پر مروج اور مقبول تھا۔ یہ افکار مختلف فرقوں میں مختلف شکلوں میں داخل ہوتے رہے۔ اس قسم کا امتزاج اسکندریہ اور مغربی ایشیا کے علاقوں میں بہت نمایاں تھا اور ہر جگہ مختلف مذہبی فرقے پیدا ہوتے رہے جن میں ان مشترکہ عقاید کے ساتھ ساتھ کچھ مقامی تصورات و عقاید بھی شامل تھے۔ یہودیت ایک خاص انفرادیت کی حامل ہوتے ہوئے بھی ان اثرات سے محفوظ نہ رہ سکی۔ فلسطین سے نکل آنے کے بعد جب یہودی شمالی افریقہ اور مغربی ایشیا کی ایرانی سلطنت میں داخل ہوئے تو ان کے عقاید میں نمایاں تبدیلی نظر آتی ہے۔ چنانچہ فیلو (۱۰ قبل مسیح) مشہور یہودی فلسفی کی کتابوں میں جو اس نے اسکندریہ میں لکھیں نہ صرف افلاطونی رواقی نظریات باہم ملے جلے موجود ہیں بلکہ مصری مذہبی عقاید کی جھلک بھی نمایاں ہے۔

یہودیوں کا حکمتی ادب جو حضرت عیسےٰ کی پیدائش سے تقریباً ایک سو سال پہلے پیدا ہوا انہی افکار پر مبنی ہے جو بعد میں عرفانی تحریک کا حصہ شمار ہونے لگے۔ اس ادب کی ایک مشہور کتاب "حکمت سلیمان" ہے جو اسکندریہ میں ۱۰۰ قبل مسیح میں لکھی گئی۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے یہودی مفکر تورات کے نظریۂ خدا سے

مطلق نہ تھے[1] اور نہ انہیں موسوی شریعت کی تعلیم سے کوئی وابستگی تھی۔ ان کے نزدیک صحیح زندگی یہ نہ تھی کہ چند رسوم و قربانیوں سے خدا کو خوش کیا جائے بلکہ نجات کا دارومدار اس چیز پر ہے کہ انسان خدا کے ساتھ ایک خاص قسم کا روحانی تعلق پیدا کرے جو تصوف کا مابہ الامتیاز رہا ہے۔ حکمت سلیمان کے پہلے نصف حصہ میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے گویا عمداً لفظ "شریعت" کو استعمال کرنے سے گریز کیا ہے۔ اس کی بجائے "حکمت" (یونانی صوفیا) کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے اور یہی وہ صوفیا (یعنی حکمت) کا تصور تھا جو بعد میں ایک تصور مجردہ کی شکل اختیار کر کے عرفانی عقائد میں روحانی وجود کا حامل قرار پایا اسی کے مشاہدہ یا حصول پر نجات کا دارومدار ہے جو اس سے (یعنی حکمت یا صوفیا سے) محبت کرتے ہیں وہ اس کو آسانی سے دیکھ سکتے ہیں۔ جو شخص صبح سویرے اُٹھ کر اس کی تلاش کرتا ہے تو اسے اپنے دروازے پر بیٹھا ہوا پائے گا۔ وہ خود ہر طرف پھرتی ہے تاکہ ان کو تلاش کرے جو اس کے اہل ہیں۔ اس کے قوانین کی طرف توجہ کرنا انسان کو ہر قسم کی برائیوں اور آلائشوں سے محفوظ کرتا ہے اور اسی کے باعث خدا کا قرب نصیب ہو سکتا ہے۔" (باب ۶، ۱۲-۱۹) اس کے نزدیک تورات کوئی الہامی کتاب نہیں کہی جا سکتی اور یہی عقیدہ تھا جو بعد میں عرفانی تحریک کے مختلف نمایندوں کے ہاں ملتا ہے اسی طرح اس میں جسمانی ریاضات کے متعلق وہ مبالغہ آمیزی نظر آتی ہے جو بعد میں اس دور کی نمایاں خصوصیت تھی۔ اس نظریہ کی بنیاد جسم و روح کے تضاد پر مبنی ہے جس کے نزدیک جسم کی تربیت کا ہر قدم روحانی زندگی کے لئے سم قاتل ہے اور اگر روحانی ترقی کی خواہش ہے تو اس جسم کی قوت اور خواہشات کا کچلنا ضروری ہے۔ اسی لئے مجرد کی زندگی کو تاہل کی زندگی پر ترجیح دی گئی ہے۔

اسی طرح یہودیوں میں کئی اور فرقے بھی پیدا ہوئے جن میں سب سے زیادہ مشہور الیسینس تھا۔ ان کے خیال میں نجات کا دارومدار اس پر ہے کہ ہر شخص خدا سے بلا واسطہ تعلق اور رشتہ پیدا کرے۔ انسانوں کی تفریق بالکل ناجائز ہے اور خدا کی نگاہ میں سب برابر ہیں۔ غلامی اور دیگر انسانی عظمت کے خلاف ہر معاشرتی برائی کی مذمت کی گئی۔ تورات کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کے ظاہری الفاظ میں ایک باطنی مفہوم پنہاں ہے جو مغز اور حکمت ہے۔ الفاظ میں اُلجھنا اور ان تک محدود رہنا گویا چھلکوں کو مغز کے مساوی قرار دینا ہے۔ غرضکہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے پہلے ان علاقوں میں بے شمار گروہ موجود تھے جو مروجہ مذہبی رسوم سے بیزار ہو کر خدا سے بلا واسطہ تعلق پیدا کرنے کے

---

[1] تورات کے خدا اور اس داخلی مشاہدے کے نتیجہ میں جو خدا کا تصور پیدا ہوا ان دونوں کے اختلافات کو دیکھتے ہوئے عرفانی مفکرین نے یہوواہ (تورات کا خدا) کو ایک ادنیٰ ہستی قرار دیا جو دنیا میں ہر قسم کی بدی اور شر کا خالق ہے۔ یہ تصور شاید زروانی عقاید کے زیر اثر اہورا مزدا اور اہرمن (جو دونوں زروان کے بیٹے تھے) کے مماثل پیدا ہوا ہوگا۔

دعویدار تھے۔ وہ خود ہر قسم کے ادنیٰ اور مشرکانہ تصورات سے بالا تھے اور ان کی خواہش تھی کہ عوام بھی اپنے غلط عقاید اور بے کار رسوم سے بچ کر صحیح دینی زندگی گزار سکیں۔

جب پال نے عیسائیت کی تبلیغ شروع کی تو اس نے اس نئے دین کو کامیاب کرنے کے لئے مروجہ عقائد کے ساتھ مصالحت کرنی ضروری سمجھی چنانچہ آغاز ہی سے مختلف عیسائی عقاید کو اسی لباس میں پیش کیا جانے لگا جو اس سرزمین میں پہلے سے پرورش پا رہے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ عرفانی تحریک جو اس وقت سے کافی پہلے موجود تھی عیسائیت کے نمودار ہوتے ہی اس میں مدغم ہو گئی اور پہلی دو صدیوں میں تقریباً سب عرفانی حکماء عیسائیت کے مختلف فرقوں کے نمایندوں کی حیثیت سے اپنے آپ کو پیش کرتے رہے۔ اور اسی کے باعث عیسائیت میں وہ تمام افکار و اعمال شامل ہو گئے جو اس ماحول اور اس زمانے کے ذہنی مزاج کے مطابق تو تھے لیکن اگر انہیں اس زمانی اور مکانی تقاضوں سے علیحدہ کیا جائے تو ان کی قدر و قیمت بالکل نظر نہیں آتی۔ ان مسائل میں تثلیث کا عقیدہ، رہبانیت کی طرف رجحان، تأہل کی زندگی سے پرہیز، مسیح کا دوبارہ اس دنیا میں آکر لوگوں کو ہدایت اور رہنمائی کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

عرفانی تحریک کی تاریخی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے بعض محققین کا خیال ہے کہ ان کے چند تصورات قدیم بابلی ستارہ پرستی سے لئے گئے ہیں۔ ان کے نزدیک عرفانیت کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ انسانی روح اپنی ارتقاء میں چند مختلف منازل طے کرتی ہے۔ بابلی مذہب میں یہی تصور موجود تھا کہ مختلف آسمانی کرّوں پر مختلف دیوتا حکمران ہیں اور روح اپنی ارتقائی منازل طے کرنے کے لئے انہی کرّوں میں سے گزرتی ہے اور اس کی کامیابی کا انحصار چند عجیب و غریب منتروں کے جاننے پر ہے۔ لیکن عرفانیت میں یہ دیوتا بجائے انسانیت کے ہمدرد ہونے کے انسان کے دشمن بیان کئے گئے ہیں جن کی کوشش یہی ہے کہ انسان روحانی ترقی حاصل نہ کر سکے اور اسی لئے عرفانیوں نے مختلف طریقے تجویز کئے جن کی مدد سے انسان اس غلامی سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن دوسرے محققین کا خیال ہے کہ یہ تبدیلی زرتشتی عقائد کے زیر اثر عمل میں آئی جس کی رُو سے سوائے اہورامزدا کے باقی سب دیوتا قابلِ عزت نہیں بلکہ بدی اور شر کے نمایندے ہیں۔ اسی طرح مہر پرستوں (یعنی متھرا کے پیرو) کے ہاں بھی اسی قسم کے تصورات موجود تھے۔ ان اثرات کے علاوہ مصری عقائد کا اثر بھی بالکل ظاہر ہے۔ قبل مسیح کے عرفانی نوشتے تقریباً سبھی مصر میں لکھے گئے جو ہرمیس کے نام سے منسوب ہیں۔ ان میں تخلیق کائنات کے متعلق عرفانیوں کے تمام عقائد مندرج ہیں۔

عبرانیوں کا بنیادی نظریہ نجات تھا اور اسی کے حصول کے لئے عرفان کا طریقہ پیش کیا گیا جس کی مدد سے خواص اپنا مقصد حاصل کر سکتے تھے۔ یہ نظریہ ثنویت پر مبنی تھا جس کے متعلق عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وہ ایرانی

اثرات سے پیدا ہوئی لیکن اس میں صداقت نہیں۔ اوّل تو زرتشت کے ہاں ثنویت کا وجود مشتبہ ہے اور دوسرے جو ثنویت خیر و شر ان کے ہاں پائی جاتی ہے وہ اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے۔ مزدائیت اور عرفانیوں کی ثنویت میں بہت گہرا اختلاف ہے۔ مزدائیت کی رو سے عالمِ نور اور عالمِ ظلمت میں سے ہر ایک بیک وقت روحانی بھی ہے اور مادی بھی۔ اس کے برعکس عرفانی عالمِ نور کو عیناً عالمِ روح اور جہانِ ظلمت کو عیناً جہانِ مادہ سمجھتے ہیں۔ زندگی کے اس آخری تصوّر کا نتیجہ انتہائی یاس اور ترکِ دنیا ہے اور مزدائیت کی ثنویت مذہبی زندگی میں فعالیت اور حرکت پیدا کرتی ہے۔ عرفانیوں نے یونانی فلسفہ کے زیرِ اثر ظلمت و نور کی ثنویت کو مادہ اور روح کی دوئی میں پیش کیا یعنی ایک روحانی دنیا اعلیٰ اور برتر ہے اور ایک مادی دنیا جو ادنیٰ اور رذل ہے۔ ان دونوں کے میل سے دنیا کی تمام بدی پیدا ہوئی اور اسی سے چھٹکارا پانا ہر عقلمند انسان کا فرض ہے اور یہ نجات کسی مافوق الفطرۃ طاقت کی مدد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کے ساتھ ان کے ہاں جبر کا عقیدہ بھی پایا جاتا ہے۔ یونانیوں کے ہاں قسمت کا تصوّر بہت نمایاں تھا اور یہ ایسی قوتِ قاہرہ تھی جو انسان تو کیا خود دیوتاؤں پر بھی حاوی تھی اور کوئی انسان اس سے بچ نہیں سکتا۔ یہ تصور بابلی مذہب کے فلکیہ عقاید سے مل کر اور بھی ہمہ گیر اور خطرناک صورت اختیار کر چکا تھا۔ فلک اور سیارگاں کی گردش پیدائش سے لے کر مرنے تک انسان کی قسمت کی تعمیر اور تخریب میں اثر انداز ہوتی ہے۔ چنانچہ عرفانیوں کی نجات کے لئے تمام کوششیں اسی مرکزی تصوّرِ جبر کے ارد گرد مرکوز تھیں۔ ان کا مطمحِ نظر یہی تھا کہ اس ازلی بندھن سے انسان کسی نہ کسی طرح چھٹکارا حاصل کر سکے لیکن اس کا طریقہ اسی فلکی نظریات کی روشنی میں پیش کیا گیا۔ چونکہ انسانی روح سیارگان کی ارواح کے قبضہ میں ہے اور نجات حاصل کرنے کے لئے انہی سیاروں سے ہو کر اسے گزرنا ہے تو اس لئے انسان کا فرض ہے کہ ان ارواحوں پر قابو پائے یا ان کی نظر بچا کر سیاروں کو عبور کرنے کے لئے خفیہ علم اور اسمِ اعظم حاصل کرے جس کے لئے عرفانی فرقے اپنے اپنے طریقہ پر خواہش مندوں کو چند عبادات اور مراسم کی تلقین کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ یہ نجات صرف روح کی نجات تھی جو اس مادی کائنات سے نکل کر اپنے اصل ملجا میں مدغم ہو جاتی ہے۔ جسم کی بقا یا شخصیت کی بقا کا تصوّر ان کے ہاں بالکل نہ تھا کیونکہ جسم اور حواس تو مادی دنیا سے تعلق کی وجہ سے بدی کے حامل ہیں۔

لیکن روح اور مادہ کی اس مطلق علیحدگی اور دوئی کا مظہر ان کے ہاں ایک دوسری حیثیت میں بھی ظاہر ہوا۔ چونکہ نجات کا دار و مدار چند پیچیدہ رسوم کی ادائیگی اور علم معرفت کے حصول پر تھا اس لئے یہ طریقہ سب انسانوں کے لئے یکساں طور پر قابلِ عمل نہیں۔ اس طرح ان کے نزدیک نجات کا دروازہ صرف اعلیٰ درجہ کے علمی انسانوں کے لئے کھلا ہے جو اس روحانی اور اعلیٰ دنیا کے نور کی تجلّی کا مشاہدہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی سب انسان عوام کالانعام کے لئے سوائے موت اور خاتمہ کے اور کوئی بلند منزل نہیں۔ چونکہ ایسوں کی تخلیق خدا کے ہاتھوں نہیں ہوئی

اس لئے وہ ان کی نجات کا بھی ذمہ دار نہیں۔ اس کے علاوہ ان کے ہاں اس اعلیٰ علم و معرفت کا عوام تک پہنچانا بھی ایک معصیت شمار ہوتا تھا کیونکہ یہ عمل نور کو ظلمت میں ملوث کرنے کے مترادف شمار ہوگا۔ یہی تفریق بدھ مت اور مانویوں کے ہاں بھی ملتی ہے۔

عرفانیوں نے اپنے افکار کی تشریح کے لئے ایک عجیب و غریب قسم کا علم الاصنام پیش کیا جس کی مدد سے وہ کائنات کی تخلیق اور انسانی زندگی کے مسائل کی اُلجھنوں کو حل کرتے تھے۔ ان کے افکار میں تین بنیادی تصورات تھے۔ (۱) مادی دنیا فطرتاً بدی کی حامل ہے اور اس مادی دنیا کے مقابل ایک اعلیٰ دنیا ہے جس کی طرف روح انسانی کا جانا ضروری ہے۔ (۲) روح کا اصلی وطن وہی اعلیٰ دنیا ہے جہاں سے کسی آفاقی حادثے کے باعث شعوری زندگی سے پہلے ہی نچلی دنیا میں پھینک دی گئی۔ (۳) روح کی آزادی صرف خدائی کوشش سے ممکن ہے کیونکہ مادہ میں قید و محبوس ہونے سے اس کی فطری قوت بے کار ہو چکی ہے۔ ان تین تصورات کی بنا پر ایک دلچسپ افسانہ تیار کیا گیا۔ یہ فرض کیا گیا کہ انسان کی روحانی قوت ایک ایسے خدائی وجود سے ظاہر ہوئی ہے جو کسی طرح کائناتِ نور سے ہبوط کرکے کائناتِ ظلمت میں داخل ہو چکا ہے۔ انسانی روح کی نجات دو چیزوں پر منحصر ہے۔ اوّل اس نیم ربّانی شخصیت کی نجات اور دوم یہ نجات تبھی ممکن ہے کہ ایک اور ربّانی وجود جو پہلے کے مساوی یا اس سے برتر ہو اس مادی دنیا میں داخل ہو۔ عرفانیوں کے تمام کائناتی قصص ان دو مختلف وجودوں کے ارد گرد مرکوز ہیں یعنی ایک وہ ربّانی شخصیت جو عالمِ بالا سے عالمِ مادی میں داخل ہوئی اور دوسرا نجات دہندہ۔

خدا کا تصور مذہبی اور شخصی تصور نہیں بلکہ وہ وجودِ مطلق ہے۔ کبھی کبھی اسے نورِ مطلق کا نام بھی دیا جاتا ہے لیکن جو صفات اس کے مذکور ہیں وہ سب اس کی مطلق ماورایت کی طرف راہنمائی کرتی ہیں، وہ مرئی دنیا بلکہ تصورات کی دنیا سے بھی پرے ہے۔ وہ خالق لا یدرک و بے اسم ہے جس کو وہم انسانی نہیں پا سکتا۔[۱] اس خدائے اوّلیں کی ذات سے کائنات صادر ہوئی جو نشأة یا قرون کے سلسلہ کی شکل میں ہے جس کی ہر کڑی اپنے ماقبل والی کڑی سے گھٹ کر ہے۔ ان میں سے ہر کڑی میں مادہ اور نر دونوں وجود پائے جاتے ہیں۔ فلاطینوس مصری نے انہی خطوط پر بعد میں تخلیق کائنات کا نظریہ پیش کیا تھا۔ یہ تمام قرون اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں تاہم خدائے مطلق کے مظاہر ہیں جو خود انسانی علم کی حدود سے ماوراء ہے۔

انسانی نجات کا امکان اس آخری کڑی کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے جس کا نام صوفیا یا حکمت ہے۔ یہ صوفیا بابلی علم الاصنام کے تصورِ مادر (اشتر، آتی، سنر وغیرہ) کے مماثل ہے جو ان کے نزدیک پاتال میں قید ہو چکی تھی۔ اسی صوفیا

---

[۱] بعض عرفانی فرقوں نے (مثلاً ناسین وغیرہ) اس کے لئے "انسان" یا "انسان اوّلین" کے الفاظ استعمال کئے ہیں

کے تصور کی مدد سے عرفانی حکماء نے اس ناقابلِ حل مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح نورازل دنیائے ظلمت کی حدود میں داخل ہوا۔ ایک گروہ کے نزدیک صوفیا کے ہبوط کا باعث اس کی یہ خواہش تھی کہ وہ نورِاوّلیں تک پہنچ سکے اور دوسرے گروہ کے خیال میں یہ فعل نور کے ایک جعلی عکس کو دیکھ کر ہوا۔ لیکن اکثریت نے صوفیا کو دو مختلف حیثیتیں منسوب کیں۔ اس کا بہترین حصّہ تو عالمِ اعلیٰ میں رہا اور اس کا دوسرا حصّہ عالمِ سفلی میں داخل ہوا۔ یہ دُہری حیثیت صرف اس لئے اختیار کی گئی تاکہ ہبوط کی آسانی سے تشریح کی جا سکے کیونکہ عالمِ نور اور عالمِ ظلمت کی مطلق دوئی ان کے ارتباط کے لئے کوئی وجۂ جواز پیدا نہیں کر سکتی تھی۔ اس طرح وہ وہ ربانی شخصیت ہے جس کے عمل ہبوط سے نور ظلمت میں مقید ہوا اور پھر وہ عالمِ بالا اور اس فطرت روحانی کے درمیان ایک واسطہ بھی ہے جو اس عالمِ بالا سے جلاوطن ہو چکی ہے۔ وہ خود نجات کی خواہش مند بھی ہے اور دوسروں کی نجات میں مددگار بھی۔

اس عملِ ہبوط سے اس کا آغاز ہوا۔ اس سے پہلے عالمِ نور اور عالمِ ظلمات اپنی اپنی حدود میں مکمل سکون سے موجود تھے لیکن ان کے ملنے سے مادی دنیا کی تکوین عمل میں آئی۔ اس تخلیق کا عمل ایک ایسے وجود سے ہوا جس کو صوفیا کا بیٹا کہا جاتا ہے۔ وہ عالمِ نور کے وجود سے بے خبر ہے اور اس کائنات پر اس طرح حکمرانی کرتا ہے کہ گویا وہی خدائے مطلق ہے لیکن چونکہ وہ صوفیا کا بیٹا ہے اس لئے اس سے لاشعوری طور پر نور کی شعاعیں صادر ہوتی رہتی ہیں۔ اس تصور کے ذریعہ عرفانیوں نے اس عقیدہ کی تشریح کی جو انسانی تاریخ فکر میں بار بار ابھرتا رہتا ہے کہ اس دنیا میں شر اور بدی کا وجود ظاہر کرتا ہے کہ اس کا خالق حکیم و عاقل و خیرِ مطلق نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسا خالق ہے جو اپنی اندھی مشیئت سے خیر و شر، نفع و نقصان کا خیال کئے بغیر تخلیق کئے جاتا ہے۔ یہ خدائے محدود، صوفیا کا بیٹا، قوت شر تو نہیں بلکہ ایسی آفاقی قوت ہے جو کسی شعوری ارادے کے بغیر سرگرم عمل ہے۔ چونکہ وہ ایک مشینی اور اندھی مشیئت کا مظہر ہے اور لاشعوری طور پر عالمِ نور پر حاوی ہے اس لئے اس سے چھٹکارا پانا روح کی نجات کے لئے ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اکثر عرفانیوں کا یہ خیال تھا کہ تورات میں جس خدا کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ یہی محدود خدا ہے جس میں علم اور شعور کا فقدان ہے۔ اس کی وجہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ خود یہودی عرفاء بھی تورات کے خدائی تصور سے مطمئن نہ تھے اور اس لئے انہوں نے عیسائیت سے قبل ہی اس قسم کے عقائد کا اعلان کیا تھا۔ بعض عیسائی مؤرخین کی رائے ہے کہ عرفانیوں کا یہ فعل درحقیقت یہودیت کے خلاف ایک احتجاج تھا لیکن یہ بالکل غلط ہے۔ توحیدی مذاہب کے تصورِ خدا اور صوفیوں کے تصورِ خدا میں ہمیشہ سے یہ کشمکش موجود رہی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں شنکر اچاریہ نے اپنشدوں سے وحدت وجود کا نظریہ نکالا اور اس کے برعکس رامانوج اور بھگوت گیتا میں خدا کا تصور خالص توحیدی اور شخصی ہے۔ مسلمانوں میں ابن عربی، جامی، عراقی نے قرآن سے وحدت وجود ثابت کرنے کی کوشش کی حالانکہ وہ اس کا متحمل نہیں تھا اور اکثر جگہ وہ محض دور از

کارتاویلین کرنے سے زیادہ کچھ نہ کرسکے۔ قرآنی خدا ان کے فلسفیانہ تصور کا ساتھ نہ دے سکا اور اس لئے انہوں نے مجبوراً اپنا ایک علیحدہ لاشخصی اور لااسم وجود مطلق پیدا کرلیا۔

ہبوطِ صوفیا سے عالم نور کی ہم آہنگی و یکسانیت قائم نہ رہ سکی اور اس لئے اس توازن کو دوبارہ بحال کرنے کے لئے ضروری ہوا کہ گم شدہ نور کو ظلمت میں سے واپس حاصل کیا جائے۔ اس کام کو سرانجام دینے کے لئے ایک بلند مرتبہ روحانی شخصیت نے اپنے آپ کو پیش کیا۔ یہ وجود نورانی —— مسیح یا نجات دہندہ تھا۔ اس نے صوفیا کی التجائیں سنیں (یا دوسری روایت کے مطابق اپنی مرضی سے) تاکہ وہ کائنات کے اس مسلسل دردِ سر کو ہمیشہ کے لئے ختم کردے۔ مادی دنیا میں پہنچ کر اس نے نور کے بکھرے ہوئے ذرات کو اپنی ذات میں اکٹھا کیا اور صوفیا کو قیدِ مسلسل سے نجات دلوا کر عالم نور میں داخل ہوا۔ مسیح اور نجات دہندہ کا تصور علیسائیت سے بہت پہلے موجود تھا لیکن عرفانی حکماء نے عوام کے دلوں کو موہ لینے کے لئے اس تصور کو حضرت عیسیٰ کی ذات سے منسوب کردیا اگرچہ دونوں کا وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہے۔ مسیح ایک علیحدہ شخصیت تھی جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش کے وقت (یا بعض کے نزدیک جب وہ بارہ سال کے ہوئے یا جب انہوں نے بپتسمہ لیا) ان میں حلول کرگئی۔ صلیب پانے کے وقت نجات دہندے کا نورانی وجود حضرت عیسےٰ سے علیحدہ ہوگیا۔ ان دو مختلف تصورات کو ایک ہی شخصیت میں مدغم کرنے سے بہت سی پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہیں جن میں سے ایک مانی کے ہاں بھی موجود ہے۔ وہ مسیح کو مانتے ہوئے بھی حضرت عیسیٰ سے منکر ہے۔ جس عیسےٰ کا وہ اقرار کرتا ہے وہ اس کے خیال میں تاریخی حضرت عیسےٰ سے مختلف ہے

مسیح یا نجات دہندے کے ذمہ دو کام ہیں۔ ایک تو صوفیا کی رہائی اور دوسرے ان ذرات نور کی تحصیل جو ہبوطِ صوفیا کے باعث ظلمت میں مدغم ہو چکے تھے۔ بعض فرقوں نے ان دو مختلف کاموں کو دو مختلف زمانوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا کام تخلیق کائنات سے پہلے اور دوسرا حضرت عیسےٰ کی آمد کے وقت۔ نجات کا یہ فعل حضرت عیسےٰ کی موت سے وابستہ نہیں جو ان عرفاء کے نزدیک محض محدود و اندھی مشیئت والے خدا کے عناد کا نتیجہ تھی۔ حضرت عیسےٰ کی زندگی کا مقصد یا اس نجات دہندہ کا مقصد جو حضرت عیسےٰ کو ذریعہ کے طور پر استعمال کرتا ہے یہ ہے کہ وہ خفیہ علم یعنی عرفان سے بلند رتبہ انسانوں کو آشنا کرے تاکہ اس کی مدد سے وہ نجات حاصل کرسکیں اور اس طرح ظلمت سے نورانی ذرات کو خلاصی میسر آئے۔

اس نظریہ کائنات کی بنیاد پر عرفانیوں کا فلسفۂ اخلاق تعمیر ہوتا ہے لیکن اخلاق کا صحیح مفہوم ان کے ہاں موجود نہیں۔ اخلاقیات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس مادی ماحول میں اس طرح زندگی گزارے کہ وہ اپنی مادی اور روحانی دونوں قسم کی قوتوں کا صحیح صحیح استعمال کرکے اپنے ماحول کو انسانی معاشرے کی بہبودی اور فلاح کے لئے سازگار بنا سکے۔ لیکن وہ نظام حیات جس کے نزدیک یہ مادی زندگی اور ماحول سو

فیصدی شر اور بد ہو اس میں کسی قسم کے اخلاقی قوانین کی گنجائش نہیں۔ اس کے نزدیک اگر کوئی مقصد ہو سکتا ہے تو وہ بہبودی اور فلاح نہیں بلکہ فرار اور نجات ہوگا اور یہی عرفانی اخلاق کی نوعیت تھی۔ یہ مقصد دو بالکل متضاد طریقوں سے حاصل کیا جاتا رہا (۱) بعض کے ہاں خالص راہبانہ اخلاق تھا۔ تمام دنیاوی مشاغل انسانی رشتے، نفسانی خواہشات وجذبات غرضکہ اس زندگی کے تمام مطالبات اور تقاضے اس قابل نہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔ اس کے ساتھ عرفان کا حاصل کرنا ضروری ہے۔ جب تک ضبطِ نفس کی تکمیل اور عرفان کا حصول نہ ہو مادی قیود سے آزادی ممکن نہیں (۲) لیکن جن حالات کے ماتحت بعض لوگوں نے رہبانیت کی مبالغہ آمیز شکلیں اختیار کیں انہی حالات سے مجبور ہو کر دوسروں نے بالکل متضاد راستہ یعنی مکمل اباحت کا راستہ اختیار کیا۔ مادی قیود سے آزادی اگر ایک طرف ضبطِ نفس سے حاصل ہو سکتی ہے تو دوسری طرف تمام قسم کی حدود جو یہ ماحول اور معاشرہ ہمارے راستہ میں ڈالتا ہے ان سے بالا ہونا بھی اس مقصد کے حصول میں مدد دے سکتا ہے۔ اس غیر اخلاقی نظریئے کی تائید اس عرفانی عقیدے کی رو سے بھی ہوئی جس کے مطابق ان لوگوں نے تورات کے خدا کو اپنے محدود اور اندھی مشیئت والے خدا سے منطبق کیا تھا جو ظالم اور کم درجے کا خدا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ تورات کے دس احکام کسی حکیم وعلیم خدا کے صادر کئے ہوئے نہیں بلکہ اس کے ظلم واستبداد کا نتیجہ ہیں اور ان کی خلاف ورزی گویا انسانوں کو ایک ظالم اور اندھے خدا کے ہاتھوں سے نجات دلانے کے مترادف ہوگی۔ چنانچہ عہد عتیق کے وہ تمام مرد و انسان جنہوں نے خدا کے احکام اور اخلاقی اصولوں کی مخالفت کی تھی، ایسے اباحی گروہوں میں قابلِ عزت تصور کئے جانے لگے۔ صوفیانہ اخلاق کی یہ کمزوری ہمیشہ سے رہی ہے۔ وہ گروہ بھی جو خالص اخلاقی حدود کے اندر رہنے کا دعوےٰ کرتے رہے کبھی اس کو پوری طرح نباہ نہ سکے کیونکہ انسانی فطرت کی مخالفت کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی اور اسی لئے راہبانہ زندگی کی تاریخ میں ہر قوم کے افراد کے ہاں عجیب وغریب بداخلاقیوں کا ظہور ہوتا رہا ہے۔ کفارہ اور شفاعت کے عقیدے اسی لئے تراشے گئے تاکہ اخلاقی حدود سے تجاوز کرنے کے باوجود نجات حاصل ہو سکے۔ عشقِ الٰہی کے بلند مقصد کو ناممکن الحصول پاتے ہوئے عشقِ مجازی کی اصطلاح ایجاد کی گئی تاکہ اس کے پردہ میں بداخلاقی کی تمام مسدود راہیں کھل جائیں۔ اسی لئے قرآن مجید میں عیسائیوں کی رہبانیت کے سلسلے میں مذکور ہے:۔

ورهبانية ن ابتدعوها ما كتبنها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها۔ فآتينا الذين آمنوا منهم اجرهم وكثير منهم فاسقون۔ (۵۷: ۲۷)

اور انہوں نے رہبانیت اپنی طرف سے نکالی تھی۔ ہم نے یہ چیز ان پر فرض نہیں کی تھی مگر انہوں نے اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لئے اس کو اختیار کیا لیکن وہ اس کا صحیح حق ادا بھی نہ کر سکے۔ ان میں جو ایماندار تھے ان کا اجر ان کو ملا لیکن ان کی اکثریت فاسق ہے۔

ابن الندیم نے الفہرست میں مانی کے پیشرؤوں میں سے دو کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان میں سے پہلا مرقیون ہے جن کو ابن ندیم نبی کے نام سے پکارتا ہے۔ جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ عرفانی تحریک سے باقاعدہ وابستہ نہیں تھا تاہم کسی حد تک اس کے تصوّرات سے متاثر ضرور تھا۔ اسی لئے اس کی عیسائیت مروجہ شکل سے مختلف تھی۔ وہ حضرت عیسٰی کے مختلف پیرؤوں میں سے صرف پال کا مداح تھا جس کی تعبیر عیسائیت کا وہ پُر جوش حامی کہلا سکتا ہے اس کے خیال میں باقی سب پیرؤوں نے حضرت عیسٰی کے مفہوم کو غلط سمجھا اور غلط بیان کیا۔ اس کے نزدیک پال بعد اس کا مقصد صرف ایک تھا کہ عیسائیت کو یہودیت سے بالکل الگ اور متمیز کیا جائے۔ اس نے عرفانیوں کے عقیدے پر بہت زور دیا کہ عہدِ عتیق اور عہدِ جدید کے پیغامات اور احکام بالکل متضاد اصولوں کے مظاہر ہیں۔ اسی بنا پر اس نے کائنات کو تین مختلف طبقوں میں تقسیم کیا۔ سب سے بلند ترین طبقہ میں ایک خدائے برتر و مہربان ہے۔ دوسرے طبقہ میں ایک کمتر خدا ہے جو تورات میں شریعت اور انصاف کا نمائندہ ہے اور تیسرے طبقہ میں ہیولا یعنی مادہ ہے۔ اس کائنات اور انسان کا خالق یہی تورات کا کمتر خدا ہے جس نے ہیولا کی مدد سے انسان کو اپنی شکل پر بنایا اور اس کیلئے اخلاق اور مذہب کے چند دائمی قوانین وضع کئے۔ لیکن جب انسانوں نے ان کی خلاف ورزی کرنی شروع کی تو اس نے غصّہ میں آکر ان کو جہنّم میں دھکیل دیا۔ لیکن اس سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو سکتے کیونکہ انسانی فطرت میں کچھ ایسی کمی ہے جس کے باعث وہ اکثر گناہوں کا ارتکاب کرتا رہتا ہے۔ اس لئے عہدِ جدید میں حضرت عیسٰی نے ایک ایسے خدا کا تصوّر پیش کیا جو انسانوں پر شفقت و محبت کرتا ہے اور ان کے گناہوں پر درگزر کرتا ہے۔ اسی شفقت کا اظہار کرنے کے لئے اس نے عیسٰی کی شکل اختیار کی اور اس طرح مرقیون نے حضرت عیسٰی کی انسانی پیدائش کا انکار کیا اور اس سلسلے میں تمام تاریخی واقعات کو غلط قرار دیا۔ ایک طرف تو اس نے دعوٰے کیا کہ حضرت عیسٰی کی موت محض ظاہری اور غیر حقیقی تھی لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ ان کے دنیا میں آنے اور صلیب پا جانے سے دنیا کی نجات یقینی ہے۔ ان عقائد اور اصولوں کو ثابت کرنے کے لئے اس نے مروجہ انجیلوں میں سے صرف وہ قبول کیں جو اس کے خیالات اور تصورات کی تائید کرتی تھیں اور باقیوں کو ناقابلِ اعتماد کہہ کر رد کر دیا۔ اسی طرح اس نے قابلِ قبول انجیلوں میں بھی اپنے مطلب کے مطابق کافی تبدیلیاں کیں۔

دو خداؤں کے مقابلہ میں اس کے نظامِ فکر میں مسیح بھی دو ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ تورات میں جس مسیح کے آنے کی پیش گوئی کی گئی ہے وہ ہے تو مسیح لیکن حضرت عیسٰی جو بیت لحم میں پیدا ہوئے اس پیش گوئی کے مصداق نہیں بلکہ کوئی بعد مسیح ہے جو تورات کے خدائے شریعت و انصاف کا نمائندہ ہوگا۔

اس کا بنیادی مقصد محض مذہبی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس نے اپنے نظامِ فکر کی مختلف دوئیوں میں کبھی یکسانیت یا ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ان دوئیوں کو کسی اعلٰے اور برتر اکائی کے ماتحت لانے کی کوشش کی۔

ثقافت

اس کے نزدیک نجات کے لئے حضرت عیسٰی اور عہدِ جدید کے خدا پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لئے رہبانی
اخلاق ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر خدائے تورات کی تخلیق کردہ کائنات کی نفی نہیں کی جا سکتی جس کو وہ مادہ کی مدد سے
عالمِ وجود میں لایا۔ اس لئے اس نے بپتسمہ سے تمام شادی شدہ انسانوں کو محروم کر دیا۔ کیونکہ شادی کے باعث انہوں نے
گویا مادہ اور ظلمات اور خدائے تورات کے وجود کو تقویت پہنچائی۔

دوسرا شخص جو ابنِ ندیم کے خیال میں مانی کا پیشرو کہلانے کا مستحق ہے وہ دیصان ہے جو عام طور پر باردیصان کے
نام سے مشہور ہے۔ "بار" آرامی زبان میں ابن کے معنی میں آتا ہے اور دیصان ابنِ ندیم کے قول کے مطابق ایک ندی کا نام
ہے جو شہر ارفہ میں بہتی ہے جہاں وہ پیدا ہوا۔ (۱۵۴ عیسوی) یہ شہر دریائے فرات کے مشرق میں واقع ہے۔ ۳۰۴
قبل مسیح میں یہاں یونانیوں کی آبادی کافی زیادہ تھی اور اس لئے اس کا یونانی نام اڈیسا رکھا گیا لیکن یونانی اثر کے
باوجود شہر کی معاشرتی زندگی زیادہ مشرقی ہی رہی۔ یہاں کی زبان آرامی کی مشہور شاخ سریانی تھی جس میں نہ صرف
باردیصان نے بلکہ مانی نے بھی اپنی کتابیں لکھیں۔ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ باردیصان نے جب عیسائیت اختیار کی تو
وہ کس فرقہ سے متعلق ہوا کیونکہ پہلی دو صدیوں میں مختلف حواریوں کے عقائد میں کوئی مسلمہ یا متفقہ مصالحت پیدا نہ
ہوئی تھی اور نہ کلیسا ابھی وجود میں آیا تھا جو ان اختلافات میں کوئی فیصلہ صادر کر سکتا۔ اس لئے باردیصان کے عقائد
کے متعلق کوئی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ اس کے علاوہ ایک ہمعصر عیسائی مورخ اور سیاح جس کی عیسائیت تمام قسم کے
شکوک و شبہات سے بالا سمجھی جاتی ہے، باردیصان کی علمی قابلیت، اس کی ذہانت کی بہت تعریف کرتا ہے۔ اس کے
بیان سے یہ بالکل اندازہ نہیں ہوتا کہ اس زمانے کے عیسائی باردیصان کے عقائد کو شکوک کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔
جدید مؤرخین کی رائے ہے کہ باردیصان (یا اس کے کسی شاگرد) کی کتاب "قوانینِ ممالک" میں جو افلاطونی مکالمات
کی پیروی میں تحریر کی گئی ہے کسی ایسی چیز کی نشان دہی نہیں کی جا سکتی جس کو کسی حیثیت سے بھی ملحدانہ یا عیسائیت
کے مصدقہ عقاید کے خلاف کہا جا سکے۔ اس میں تقدیر پر بحث کرتے ہوئے مصنف یہ رائے بیان کرتا ہے کہ اگر انسانی
قسمت سیاروں کی گردش کے ساتھ وابستہ ہو بھی تب بھی جہاں تک اخلاقی معاملات کا تعلق ہے انسان اپنے افعال
میں بالکل آزاد ہے۔

باردیصان کے پیروؤں میں ایک کتاب "جوڈاس ٹامس کی سرگزشت" مروج تھی جو بعد میں کچھ ردوبدل کے
ساتھ مانوی حلقوں میں مقبول ہو گئی۔ اس کے علاوہ اس کتاب کا ایک خاص حصہ "مناجاتِ روح" تھا جو معمولی
سی تبدیلی سے مانوی ادب میں نمایاں حیثیت کی مالک رہی۔ اس مناجات میں انسانی روح کے ہبوط کا تفصیلی ذکر
ایک کہانی کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ ایک اشکانی بادشاہ اپنے شاہزادے کو حکم دیتا ہے کہ وہ سرزمینِ مصر کے ایک
نایاب ہیرے کو لائے۔ جب شاہزادہ مصر میں پہنچتا ہے تو وہاں کی خوش گوار آب و ہوا سے متاثر ہو کر اپنا فرضِ منصبی

بھول کر لہو ولعب کی زندگی میں کھو جاتا ہے۔ لیکن بعض واقعات ایسے پیش آتے ہیں کہ اسے اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے، وہ نادم ہو کر اپنے ماحول سے بھاگ جاتا ہے اور اپنے اصلی مقصد کو حاصل کرنے کے بعد وطن واپس لوٹ آتا ہے۔ انسانی روح اور مادی ماحول کی مسلسل کش مکش کا ایک بہترین مرقع ہے جو سریانی ادب کے بہترین شاہکاروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ پروفیسر سپر نگلنگ کی رائے ہے کہ "مناجات سلیمان" جو عیسائیوں کی مناجات کی ایک مشہور کتاب ہے درحقیقت باردیصان کی تصنیف ہے۔

کائنات کی تخلیق اور نوعیت کے متعلق باردیصان کی رائے تھی کہ یہ پانچ ابتدائی اجزا سے بنی ہے۔ آگ، ہوا، پانی، روشنی ظلمت۔ ان میں سے ہر ایک جزو علیحدہ علیحدہ اپنے اپنے مقام میں مقیم تھا، روشنی مشرق میں، ہوا مغرب میں، آگ جنوب میں، پانی شمال میں، ان سب کا خداوند عالم بالا میں اور ان کا دشمن ظلمت عالم سفلی میں۔ ایک دن محض اتفاق سے یا خدا جانے کسی اور سبب سے، یہ تمام اجزا ایک دوسرے سے ٹکرا گئے اور ظلمت عالم سفلی سے نکل کر ان سب اجزا پر حملہ آور ہوئی۔ تمام پاک اجزا نے اپنے آپ کو ظلمت سے بچانے کی کوشش کی اور اس کے ناپاک حملے سے بچنے کے لئے خداوند بالا سے مدد کی درخواست کی۔ اس شور وغوغا کو سن کر خداوند نے اپنے کلمہ یعنی مسیح کو بھیجا اور ظلمت کو ان پاک اجزا سے علیحدہ کیا اور اسے اس کے اصل مسکن عالم سفلی میں پھینک دیا گیا اور ان پاک اجزا کو اپنی اپنی جگہ متعین کر دیا۔ اس ملاوٹ سے جو ظلمت اور ان پاک اجزا سے عمل میں آچکا تھا، اس کی مدد سے مسیح نے یہ کائنات کی تکوین کی اور اس چیز کا انتظام بھی کیا کہ آیندہ ظلمت سے آمیزش کا امکان نہ رہے اور پھر انسانی سلسلۂ پیدائش سے اس کی تطہیر کا انتظام کیا حتیٰ کہ یہ کائنات آخر کار ایک دن ظلمت کی آمیزش سے کلیتہً پاک ہو جائے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ کائنات کی تخلیق کے متعلق مانی اور باردیصان کے نظریات میں یکسانیت کے باوجود جن نتائج پر باردیصان پہنچتا ہے وہ مانی کے نتائج سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ جہاں مانی کے نزدیک انسانی نسل کی افزائش ظلمت کی افزائش کے مترادف ہے وہاں باردیصان کے نزدیک یہ افزائش نور کی تطہیر اور ظلمت کی کمی کا باعث ہے اور اسی لئے اس کے عقائد واعمال میں رہبانیت کی کوئی جگہ نہیں۔ اس کے علاوہ باردیصان کا ہبوط کا نظریہ عیسائیت کے نظریئے سے ایک حیثیت میں مختلف ہے۔ عیسائیت کی رو سے یہ ہبوط کائنات کی تخلیق کے بعد ہوا جب آدم کے ایک عمل سے گویا نور اور ظلمت کی آمیزش ظاہر ہوئی اور باردیصان کے نزدیک تخلیق کائنات خود اسی عمل ہبوط کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ اس کے خیال میں اس عمل ہبوط میں کوئی وجۂ یاس موجود نہیں۔ عام طور پر عیسائیت میں یہ نظریہ موجود ہے کہ انسانی زندگی میں بدی اور موت کا وجود آدم کی اوّلیں لغزش کا نتیجہ ہے جس کے باعث یہ بنیادی زندگی ایک مسلسل آویزش خیر وشر ہو کر رہ گئی۔ لیکن باردیصان کے نظریہ میں یہ عمل ہبوط کسی حیثیت میں بھی انسانی زندگی کو ظلمت کدۂ دنیا میں محبوس نہیں کرتا بلکہ اس کی تخلیق کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ افزائش نسل اور زندگی اور تمدن کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو کر ظلمت، نور کی آمیزش کو ظلمت سے پاک کر سکے۔

محمد جعفر شاہ پھلواروی

کتاب کے ساتھ سُنّت

صدیوں سے نہیں بلکہ عہدِ نبوت ہی سے کتاب اللہ کے ساتھ سنّت رسول اللہ کا لفظ پیوستہ چلا آتا ہے مثلاً:

بلغنی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللہ وسنۃ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم۔ (رواہ الترمذی عن مالک)

حضورؐ نے فرمایا کہ: میں اپنے بعد دو چیزیں چھوڑے جاتا ہوں جبتک ان دونوں سے وابستہ رہو گے گمراہ نہ ہوگے۔ ایک اللہ کی کتاب قرآن ہے اور دوسری سنت رسولؐ۔

یا مثلاً حدیث معاذ کہ جب حضورؐ نے پوچھا کہ اگر تمہیں کوئی معاملہ کتاب اللہ میں نہ ملے تو کس چیز سے فیصلہ کروگے؟ تو معاذ نے جواب دیا کہ: اقضی بسنۃ رسول اللہ۔ پھر میں سنت رسول سے فیصلہ دوں گا۔

غرض اس طرح کی بے شمار حدیثیں ہیں جن میں کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول اللہ پیوستہ ہے۔ مگر دوسری طرف ایک حیرت افزا چیز یہ ہے کہ سارے قرآن میں ایک جگہ بھی کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول اللہ کا پیوند موجود نہیں۔ اگر کتاب کے ساتھ کوئی چیز آئی ہے ـــــ اور بار بار آئی ہے ـــــ تو وہ سنت نہیں بلکہ حکمت ہے۔ مثلاً:

.... لما اتیتکم من کتاب وحکمۃ۔ (۳: ۸۱)	اے پیغمبر ہم نے جو تمہیں کتاب وحکمت دی
.... یعلمھم الکتٰب والحکمۃ۔ (۲: ۱۲۹، ۳: ۱۶۴)	یہ رسول انہیں کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے
.... یعلمہ الکتٰب والحکمۃ۔ (۳: ۴۸)	اللہ مسیح کو کتاب وحکمت سکھاتا رہا۔
.... فقد اٰتینا اٰل ابراھیم الکتٰب والحکمۃ (۴: ۵۴)	ہم نے آلِ ابراہیم کو کتاب وحکمت دیں۔
.... وانزل اللہ علیک الکتٰب والحکمۃ.... (۴: ۱۱۳)	اللہ نے آپؐ پر کتاب وحکمت نازل فرمائیں۔

اب غور طلب سوال یہ ہے کہ اگر بعثتِ نبوی کا مقصد کتاب وحکمت کی تعلیم دینی تھی ـــــ اور یقیناً یہی مقصد تھا ـــــ تو حضورؐ نے کتاب کے ساتھ ہر جگہ حکمت کا ذکر کیوں نہ فرمایا اور اس کی بجائے بار بار سنت کا لفظ کیوں استعمال فرمایا؟ آج آپ کسی کی زبان سے کتاب وحکمت کا لفظ نہ سنیں گے۔ ہر جگہ آپ کو کتاب وسنت ہی کی گونج سنائی دے گی۔ تو کیا نعوذ باللہ حضور اور پھر ساری امت مل کر قرآن سے الگ راہ اختیار کئے رہنے پر تُلی ہوئی ہے؟ کیا یہ بات آسانی سے تسلیم کرنے کے قابل ہے کہ جس قرآن کی تبلیغ پر حضور اکرمؐ مامور تھے خود اسی کے خلاف

فرمائیں اور ساری کی ساری اُمت خلاف قرآن ہی اصول کی اشاعت پر کمر باندھ لے۔ آخر اتنی سی بات کسی قرآن پڑھنے والے کے سامنے نہ آئی ہو گی کہ قرآن میں تو ہر جگہ "کتاب وحکمت" کا لفظ ہے اور اُمت اس کی بجائے کتاب وسنت کا لفظ استعمال کرتی ہے؟

اگر ہم بعض سوالوں کو پہلے حل کر لیں تو "کتاب وحکمت" کی بجائے "کتاب وسنت" استعمال کرنے کی وجہ خود بخود معلوم ہو جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ جب قرآن خود حکمت والی کتاب ہے اور خود وہ اپنے آپ کو "کتابِ حکیم اور قرآنِ حکیم" کہتا ہے تو آخر کتاب کے ساتھ حکمت کو ذکر کرنے کا کیا مطلب ہے؟ کیا حکمت قرآن کے علاوہ کوئی چیز ہے اور کیا کتاب اللہ میں حکمت نہیں؟ اگر حکمت خود قرآن ہے تو اس کے علاوہ الگ حکمت کو بار بار ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ بار بار واو عطف کے ساتھ علیحدہ ذکر کرنے کا تو بظاہر یہی مطلب نکلتا ہے کہ قرآن ایک الگ چیز ہے اور حکمت علیحدہ شے۔ گویا یہ دو متغائر چیزیں ہیں کہ قرآن حکمت نہیں اور حکمت قرآن نہیں۔

اس کائنات پر نظر ڈالئے تو آپ کو زمین سے آسمان تک ہر شے خدا کی ایک نعمت دکھائی دیگی۔ خدا نے ہمیں یہ ساری نعمتیں بخشی ہیں اور ہمارے ہی لئے ساری نعمتیں پیدا کی ہیں لیکن کچھ نعمتیں ایسی بھی ہیں جو خدا براہِ راست انسان کو نہیں دیتا بلکہ وہ انسان کے واسطے سے حاصل ہوتی ہیں۔ ان کو وہ انسانی عقل اور قوتِ عمل ظہور میں لاتی ہے جو خدا ہی نے عطا فرمائی ہے۔ کیا خدا نے آجتک کسی کو پکی پکائی روٹی دی ہے؟ بنے سلے کپڑے دئے ہیں؟ بنے بنائے مکانات دئے ہیں؟ لکھی لکھائی کتابیں اور تیار شدہ کاغذ دئے ہیں؟ ڈھلے ڈھلائے فرنیچر دئے ہیں؟ نہیں۔ ضرورت کی ان تمام چیزوں کے لئے خام اجناس اس نے پیدا کئے۔ گندم، کپاس، مٹی، پتھر، لکڑی وغیرہ کو اس نے پیدا کر دیا اور انسان اپنے ہاتھوں سے اپنی عقل سے اور باہمی تعاون سے ان تمام چیزوں کو اپنے ڈھنگ سے کام میں لاتا ہے۔ گویا خام مال قدرت پیدا کرتی ہے اور پختہ مال انسان تیار کرتا ہے۔ نعمت خام اجناس بھی ہیں اور نعمت تیار مال بھی ہیں۔ نعمت وہ بھی ہے اور نعمت یہ بھی۔ وہ نعمت خدا پیدا کرتا ہے اور یہ نعمت خود انسان کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ انسان براہِ راست ملنے والی نعمتوں کو ایک خاص تناسب و توازن سے ترتیب و ترکیب دے کر ایک نئی نعمت تیار کرتا ہے اور یہ نعمت اسے براہِ راست نہیں ملتی بلکہ قدرت ہی کی بخشی ہوئی عقل و حرکت کو استعمال کرنے سے بالواسطہ حاصل ہوتی ہے۔

یہی صورت قرآن حکیم کی بھی ہے۔ وہ سراپا حکمت ہے۔ اس کا ہر حکم، ہر آیت اور ہر لفظ اپنی جگہ ایک سراپا حکمت ہے مگر ایسی حکمت جو انسان کو براہِ راست اور خام اجناس کی شکل میں ملی ہے۔ ان کو کام میں لانے کے لئے اس نے ایک الگ حکمت اور قوتِ عمل انسان کو دی ہے جسے ہم عقل اور حرکت کہتے ہیں۔ ان عطا کردہ حکمِ قرآنی کو کام میں لانے کے لئے غور و فکر کی ضرورت ہے۔ محض ایک حکمِ قرآنی دیکھ کر اس پر چل پڑنا خلافِ حکمت بھی ہو سکتا ہے۔ ہر موقع پر یہ دیکھنا پڑے گا کہ یہ حکم قرآنی کس

موقعے کے لئے ہے؟ کن لوگوں کے لئے ہے؟ کن حالات میں ہے؟ کن شرائط کے ساتھ ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ ایک شخص قرآن کے حکم قتال کو دیکھ لے اور تلوار لے کر ہر اس شخص کو قتل کرنا شروع کر دے جسے وہ مسلمان نہیں سمجھتا، اور پھر یہ سمجھے کہ میں قرآنی حکم کی تعمیل کر رہا ہوں تو ظاہر ہے کہ اس کے اس فعل کو قرآنی حکم کی تکمیل نہیں کہا جائے گا۔ حکم تو قرآن ہی کا ہے لیکن چونکہ عمل حکمت کے مطابق نہیں اس لئے یہ تعمیل قرآن بھی نہیں۔ قرآن کی تعمیل اسی وقت ہوگی جب قرآنی حکمت کے ساتھ وابستہ ہو۔ حکم قرآنی تو بلاشبہ سراپا حکمت ہے لیکن اس کے موقع و محل کا اندازہ کرنا بھی حکمت ہی ہے۔ اور اس دوسری حکمت کا تعلق انسانی حکمت سے ہے اور اس کا ظہور انسانوں کے ذریعے ہوگا۔

حضور اکرمؐ اسی حکمت کے معلم بنائے گئے ہیں یعنی ایک سراپا حکمت تو خدا کی طرف سے قرآن کی شکل میں دی گئی ہے اور دوسری حکمت یہ ہے کہ قرآن کی حکمت کو صحیح موقع و محل پر فٹ کر کے اس کے مقاصد کو تکمیل تک پہنچایا جائے۔ یا یوں کہئے کہ خدا کے بخشے ہوئے خام اجناس کو متوازن ترتیب و ترکیب دے کر تیار مال برآمد کیا جائے۔ یہ دوسری حکمت انسانوں کے سپرد کی گئی ہے، اور حضور اکرمؐ اسی کی عملی تعلیم دینے کے لئے بھیجے گئے ہیں۔ حضورؐ کی حیثیت ہرگز یہ نہیں کہ اُمت کو اس طرح قرآن دے کر چلے جائیں جس طرح ڈاکیہ خط دے کر واپس چلا جاتا ہے اور اسے اس سے کوئی مطلب نہیں ہوتا کہ مکتوب الیہ اس خط کو پڑھتا ہے یا پھاڑ کر پھینک دیتا ہے۔ اس کے مطابق عمل کرتا ہے یا اس کے خلاف چلتا ہے۔ حضورؐ کی یہ حیثیت نہیں۔ حضور کی یہ حیثیت بھی نہیں کہ ایک ریڈر کی طرح صرف مثل کا مضمون پڑھ کر سنا دے اور بس۔

حضورؐ کی حیثیت ان سب سے الگ ہے۔ حضورؐ کے سپرد جو فریضہ ہے وہ یہ ہے کہ:

۱۔ آیاتِ ربانی لوگوں کو سنائے۔ (یتلوا علیھم اٰیٰتہ)

۲۔ انہیں مقاصد قرآنی کے لئے نکھار کر تیار کرے۔ (ویزکیھم)

۳۔ انہیں قرآن کے اسرار و رموز اور نکات و حقائق سکھائے۔ (ویعلمھم الکتٰب)

۴۔ اور انہیں وہ اصول حکمت سکھائے جن کے بغیر تعمیل قرآن بے معنی ہوتی ہے۔ (والحکمۃ)

دوسرے لفظوں میں حضورؐ کے سپرد یہ کام تھا کہ ایک ایسی اُمت اور ایسا معاشرہ تیار کرے جو تعمیل قرآن کا ایک زندہ پیکر ہو اور اسے ایسی حکمت کی تعلیم ـــ عملی تعلیم ـــ دے جسے وہ آیندہ کے ہر دَور میں اسی طرح کام میں لاتا رہے، جس طرح خود حضورؐ اپنے دَور میں کام میں لاتے رہے۔ گویا یہ علی حکمت کی عملی تعلیم تھی۔ کسی حکمت کے مطابق حضورؐ کے عمل کا نقشہ تو بلاشبہ عارضی اور وقتی ہو سکتا ہے لیکن نفس حکمت دائمی اور ابدی تھی، اسی طرح جس طرح خود قرآن ابدی ہے۔

اس کے لئے ایک مثال پر غور کیجئے۔ قرآن نے فرمادیا کہ:

اذن للذین یقاتلون بانھم ظلموا الخ — مظلوموں کو اب قتال کرنے کی اجازت ہے

اب اس حکم کی تعمیل کس طرح ہوئی؟ اس کے لئے مجاہدین سے مشورہ کر کے انہیں تیار کیا گیا۔ مناسب و ممکن اسلحہ مہیا کئے گئے، ضروری سامانِ سفر درست کیا گیا۔ مناسب جگہ پڑاؤ کیا گیا۔ صف بندی کی گئی۔ قلب میمنہ اور میسرہ کی تعیین کی گئی۔ حوصلے بلند کئے گئے، ثابت قدمی کے لئے ایمانی قوت پیدا کی گئی ـــــ یہ سب کچھ ایک خاص پلان کے مطابق حکمت کے ساتھ کیا گیا اور اس طرح حکم قتال کو پورا کیا گیا۔ حکم تو صرف حکم تھا اور وہ ہے کتاب۔ لیکن اس حکم کو پورا کرنے کے لئے جتنی ممکنہ تدبیریں برتی گئیں وہ ہے حکمت۔

اسی حکمت کا دوسرا نام سنت ہے۔ سنت حکمت سے کوئی الگ چیز نہیں سنت اسی حکمت کی عملی شکل و صورت کا نام ہے۔ وعظ و نصیحت تو آسان سی چیز ہے۔ دشوار ہے ایسی تدابیر اختیار کرنا جن کی مدد سے وہ مقصد وعظ پورا ہو جائے۔ یہی حکمت اور یہی سنت ہے۔ اتنا بڑا عظیم الشان انقلاب محض قرآن سمجھ لینے سے نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ قرآن تو آج بھی اسی طرح غیر محرف شکل میں موجود ہے۔ پھر وہی انقلاب کیوں نہیں آ جاتا؟ واقعہ یہ ہے کہ انقلاب لانے والی چیز صرف قرآن نہیں بلکہ اس کے ساتھ حاملِ قرآن کی ذات بھی ہے، اس کا کردار اور اس کی حکمت بھی ہے۔ اسی حکیمانہ کردار کا دوسرا نام سنت ہے۔ سنت کا صحیح مفہوم لفظ "روش" سے واضح ہو سکتا ہے۔ حضورؐ کی جو روش تھی اور جس حکمت کے ساتھ حضورؐ نے خدائی احکام کے مطابق ایک معاشرہ تیار فرمایا اسی حقیقت کو سنت کہتے ہیں۔ اس سنت کا سراغ آپ کو کہاں سے مل سکتا ہے؟ حضورؐ کی روش، زندگی، طریقِ کار، حکیمانہ کردار کا سارا علم آپ کو صرف قرآن سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے آپ کو قرآن سے باہر بھی قدم رکھنا پڑے گا۔

سنت نبوی اور حکمتِ نبوی کی تفصیلات کے بغیر قرآن صرف ایک کتاب ـــ مقدس آسمانی کتاب ـــ رہ جاتی ہے جو حاملِ کتاب کے بغیر تنہا انقلاب نہیں لا سکتی تھی۔ قرآن نے بلاشبہ حکمت سکھائی ہے لیکن خود قرآن سکھانے والا کون ہے؟ خدا نے حکمت والی کتاب دی ہے مگر حکمت کا وہ حصّہ کس نے دیا ہے جو قدرت براہِ راست نہیں دیتی بلکہ انسانوں کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوتی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ قرآن اور محمدؐ کو کتاب اور حاملِ کتاب کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن کتاب ہے اور اس کی تشکیل کا انداز سنت ہے جو عین حکمت ہے۔

اس کے بعد یہاں سے ایک دوسرا ـــ اور ذرا پیچیدہ ـــ سوال سامنے آتا ہے کہ سنت یا حکمتِ نبوی کا تفصیلی علم تو ہمیں کتب احادیث ہی سے ہو سکتا ہے تو کیا کتاب و سنت یا کتاب و حکمت کی طرح قرآن کے ساتھ ساتھ کتبِ روایات بھی ہیں؟

یہاں سے ہماری راہ عام لوگوں سے ذرا الگ ہو جاتی ہے۔ ہمارے نزدیک روایاتِ حدیث سنتِ نبوی معلوم کرنے کا ذریعہ تو ہیں لیکن عین سنت نہیں۔ یوں سمجھئے کہ پھل شاخ ہی کے اندر پیدا ہوتے ہیں، شاخ ہی سے نکلتے ہیں، شاخ سے الگ ہو کر نہیں نکلتے۔ اس کے باوجود پھل اور چیز ہے شاخ اور شے ہے۔ پھل عین شاخ نہیں اور شاخ

عین ثمر نہیں۔ اگر شاخ کاٹ دی جائے تو پھل نہیں پیدا ہونگے لیکن شاخ کو پھل سمجھ کر نہیں کھایا جاسکتا۔ جس طرح پھلوں کو شاخوں کے اندر تلاش کیا جاتا ہے اسی طرح سنت کو ان روایات ہی میں تلاش کرنا ہوگا۔ نیز شاخ میں صرف پھل ہی نہیں ہوتے، کچھ اور چیزیں بھی ہوتی ہیں۔ ٹہنیاں، لکڑی، پتے، پھول وغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ ہر ایک چیز کو جو شاخ میں موجود ہو پھل سمجھ لینا صحیح نہیں۔ بالکل یہی صورت روایات اور سنت کی ہے۔ روایات ہی کے اندر سنت کی تلاش کی جائے گی اور سنت یہیں سے ملے گی۔ اگر روایات کو بالکل ختم کر دیا جائے تو سنت نبوی کی تلاش ناممکن ہو جائے گی۔ اس کے باوجود ہر روایت سنت نہیں۔ اس میں کچھ اور چیزیں بھی ہیں جو سنت نہیں ہیں بلکہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو خلاف سنت ہیں۔ ہر روایت کو سنّت سمجھ لینا اور اسے کتاب اللہ کی طرح واجب الاتباع قرار دینا ایسا ہی ہے جیسے شاخ کے ہر ہر جزو کو پھل تصوّر کر لینا۔

روایات تو رطب و یابس (خشک و تر) سب ہی قسم کی ہو سکتی ہیں۔ پھر صحیح روایت میں بھی وہ لفظی و ظاہری شکل و صورت سنت نہیں بلکہ سنت صرف وہ روح اور وہ اسپرٹ ہے جو کسی صحیح روایت میں موجود ہو۔ اسے مثالوں سے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ:

(۱) حدیث سے ثابت ہے کہ حضور بڑی پابندی سے مسواک فرمایا کرتے تھے۔ یہ روایت ہے اور صحیح ہے لیکن سنت محض مسواک کرنا نہیں بلکہ دندان و دہن کی صفائی ہے۔

(۲) روایت میں ہے حضورؐ نے تیروں، تلواروں، نیزوں، گھوڑوں، اونٹوں، خچروں سے جنگ میں کام لیا لیکن ان ہی چیزوں کا استعمال سنت نہیں۔ ہر نو ایجاد ہتھیار اور سواری کو کام میں لانا سنّت ہے۔

(۳) روایت میں ہے کہ حضورؐ نے کملی اوڑھی لیکن اگر لحاف اوڑھا جائے تو یہ خلاف سنت نہیں کیونکہ مقصود جسم کا بچاؤ ہے۔ اسی طرح لباس کو بھی سمجھ لیجیۓ اور غذاؤں کو بھی۔

اصل بات یہ ہے کہ حضورؐ بلاشبہ ایک پیغمبرِ آخرالزمان تھے لیکن اس کے ساتھ ہی آپؐ ایک خاص ملک، خاص قوم، خاص خاندان اور خاص ثقافت سے بھی وابستہ تھے۔ اس قسم کی وابستگی کے جتنے بھی کام یا خصوصیات ہیں انکے اور اصل سنت کے درمیان خطِ امتیاز کھینچنا ضروری ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی بات ایک ملک کے لئے حکمت ہو اور دوسرے ملک کے لئے حکمت کے مطابق نہ ہو۔ یا وہ ایک قوم یا خاندان کے لئے سراسر حکمت ہو اور دوسری قوم یا خاندان کے لئے حکمت نہ ہو۔ بلکہ ایک ہی جگہ کے لئے ایک وقت میں حکمت ہو اور دوسرے وقت خلاف حکمت ہو۔ بنگال میں گھر سے نکلتے وقت چھتری یا واٹر پروف رکھ لینا تقاضائے حکمت ہے اس لئے کہ ہر وقت بارش کا کھٹکا ہے لیکن ریگستانی علاقوں میں جہاں بارش نہ ہوتی ہو ایسا کرنا کوئی حکمت نہیں۔ اسی طرح پاکستان میں موسم گرما کی رعایت سے ململ کے کرتے بنانا حکمت ہے لیکن انگلستان میں ایسا کرنا کوئی حکمت نہیں۔ یونہی سمجھئے کہ سردی کا لباس گرمی میں پہننا

منافی حکمت ہے۔

اسی طرح یہ بھی سمجھنا چاہیئے کہ موقع محل دیکھے بغیر حضورؐ کی ہر بات اور کام کو سنت سمجھ لینا درست نہیں۔ ایک صحابی (معمرؓ) کا بیان ہے کہ حضورؐ نے زہر کا اثر دور کرنے کے لئے سر پر پچھنا لگوایا۔ اس کے اتباع میں میں نے بھی اپنی چندیا پر پچھنا لگوالیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میری قوتِ حافظہ ختم ہوگئی اور بعض اوقات نماز میں سورۂ فاتحہ میں غلطی ہونے لگی۔ روایت کے الفاظ یوں ہیں:

..... ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم احتجم علی ھامتہ من الشاۃ المسمومۃ قال معمر احتجمت انا من غیر سم کذلک فی یافوخی فذھب حس الحفظ عنی حتی کنت القن فاتحۃ الکتٰب فی الصلوٰۃ۔ (رواہ ابوداؤد عن ابی کبشۃ الانماری)

معمرؓ کا یہ فعل بظاہر تو اتباعِ نبوی تھا لیکن چونکہ حکمت سے خالی تھا اس لئے اسے اتباعِ سنت کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

روایات میں تو جو کچھ بھی حضورؐ کی طرف صحیح صحیح منسوب ہو وہ سب ہی احادیث ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک بات پر عمل کرنا سنت کا اتباع نہیں۔ سنت کا اتباع صرف وہی ہوگا جو موقع و محل، تقاضائے وقت اور عقل و حکمت کے مطابق ہو اور حدیث کی محض لفظی نقالی نہ ہو بلکہ اس کی اسپرٹ سے ہم آہنگ ہو۔ بے سوچے سمجھے تو قرآن پر گرنا بھی درست نہیں تو حدیث کی محض لفظی نقالی کب سنت ہوسکتی ہے؟ قرآن کے متعلق ارشاد ہے کہ:

والذین اذا ذکروا بایٰت ربھم لم یخرّوا علیھا صما وعمیانا ہ (فرقان)

عباد الرحمان وہ لوگ ہیں کہ جب ان پر آیات ربّانی تلاوت کی جائیں تو وہ ان پر بہرے اندھے ہو کر نہیں گر پڑتے۔

وہاں بھی موقع محل، اسباب و علل، احوال و ظروف، مقتضائے زمان و مکان معنویت و مدعا اور عقل و حکمت کو پیشِ نظر رکھا جاتا ہے جسے "تدبّرِ قرآن" کہتے ہیں۔ جب قرآن میں یہ صورت حال ہے تو تابہ حدیث چہ رسد؟

حدیث اور سنت کا فرق نہ سمجھنے کی وجہ سے ہی بعض لوگ کہتے ہیں کہ میٹھا کھانا سنت ہے، شہد چاٹنا سنت ہے، اونٹ کی سواری سنت ہے، تعدد ازدواج سنت ہے، عبا پہننا اور لنگی باندھنا سنت ہے، لونڈی غلام رکھنا سنت ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس تصوّر کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ریل اور طیارے پر چڑھنا بدعت ہے، تمام نو ایجاد مشینیں اور ان سے تیار کردہ مال بدعت ہیں، سارے جدید آلاتِ حرب بدعت ہیں، چاول کھانا بدعت ہے، طبِ نبوی کے سوا ساری دوائیں بدعت ہیں، صرف ایک بیوی رکھنا بدعت ہے، غرض ساری کی ساری زندگی سراپا بدعت ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ نہ اوّل الذکر چیزوں کا تعلق سنت سے ہے نہ مؤخر الذکر اشیاء کا شمار بدعت میں ہے۔ سنت ان سب سے بالاتر چیز ہے حضورؐ کی زندگی میں جو اسپرٹ جو روش اور جو حکمتیں ہیں وہ سنت ہیں اور

یہ وہ حکم ہیں جن کے بغیر قرآن بھی ادھورا رہ جاتا ہے اور اسی لئے خدا نے قرآن کے ساتھ حکمت کی بھی تعلیم دینے کا فریضہ حضور پر عائد کیا ہے۔ حضور کی سنت وحکمت یہ ہے کہ ہمیشہ مصالح اُمت اور نتیجہ خیزی کو پیش نظر رکھا۔ ایک رائے دی اور کسی اُمتی نے دوسری رائے دی تو اس کی رائے کو وزنی پانے کے بعد اپنی رائے واپس لے لی۔ کبھی ایک حکم دیا اور علتِ حکم بدل گئی تو حکم بھی واپس لے لیا۔ اُصول اور فروع میں ٹکراؤ ہُوا تو اصول کو اختیار فرمایا اور فروع پر کوئی زور نہ دیا۔ اور سب سے بڑی سنت یہ ہے کہ حکمت کی بات جہاں سے بھی ملے اسے اختیار کر لینے کا حکم اُمت کو دیا اور صاف لفظوں میں یہ اعلان فرما دیا کہ :

الحکمۃ ضالۃ المومن — حکمت تو مومن کی گم شدہ دولت ہے

غرض ہر وہ چیز جو حدیث سے ثابت ہو سنت نہیں اور ہر وہ چیز جس کا ذکر حدیث میں نہ ہو بدعت نہیں۔ اگر کوئی بات حدیث سے ثابت ہو اور وہ آج کے دور کے لئے تقاضائے حکمت کے مطابق نہ رہے تو اسے سنت قرار دے کر نافذ کرنا خود حکمتِ نبوی کے خلاف ہے اور سنت صحابہ کے بھی خلاف ہے۔ سنت وہی ہے جو حکمت سے ہم آہنگ ہو۔ جس وقت کوئی بات حکمت سے ہم آہنگ ہے وہ سنت ہوگی اور جب کسی وجہ سے دوسرے وقت وہ مطابقِ حکمت نہ رہے تو سنت وحکمت ہی کے تقاضے سے وہ سنت نہ باقی رہے گی۔

اسی طرح اگر کوئی بات حدیث سے ثابت نہ ہو تو اس کا بدعت ہونا ضروری نہیں۔ بدعت وہی چیز ہے جو خلاف حکمت ہو۔ ایسی بدعت (نئی چیز) جو تقاضائے حکمت کو پورا کرتی ہو عین سنت ہے۔ اسی لئے بدعت کی دو قسمیں کی گئی ہیں حسنہ اور سیئہ۔ جس بدعت میں حکمت موجود ہو وہ بدعت حسنہ ہے اور بدعت حسنہ کا شمار بھی سنت ہی میں ہے۔ امام عبدالغنی نابلسیؒ اپنے رسالہ کشف النور عن اصحاب القبور میں لکھتے ہیں :

ان البدعۃ الحسنۃ الموافقۃ لمقصود الشرع تسمی سنۃ۔

جو بدعت حسنہ مقصود شرع کے مطابق ہو اس کا نام بھی سنت ہی ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا ! کچھ وہ چیزیں بھی جو حدیث سے ثابت نہ ہوں سنت ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح سمجھئے کہ کچھ وہ چیزیں جو احادیث سے ثابت ہوں خلاف سنت بھی ہو سکتی ہیں۔ دیکھنے کی چیز صرف یہ نہیں کہ فلاں چیز حدیث سے ثابت ہے یا نہیں۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ وہ چیز حکمت کے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہی سنت ہے اور اگر نہیں تو وہ سنت بھی نہیں۔ پس حکمت عین سنت اور سنت عین حکمت ہے نہ وہ اس سے الگ ہے نہ یہ اس سے جُدا۔ پس کتاب کے ساتھ سنت کہنے کا مطلب کتاب وحکمت ہی ہے۔ لیکن ہُوا یہ کہ سنت اور حدیث کو ایک ہی چیز سمجھ لیا گیا اور ہر حدیث کو سنت اور ہر سنت کو حدیث قرار دے دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہُوا کہ ایک طرف کتاب کے ساتھ سنت شامل کرنے کی مخالفت ہونے لگی اور دوسری طرف قرآن کے ساتھ حدیث کو اس طرح

استعمال کیا جانے لگا کہ گویا سنت اور حدیث میں کوئی فرق ہی نہیں۔

اگر صحابہ بھی سنت کا وہی مفہوم سمجھتے جو آج ہم سمجھ رہے ہیں —— یعنی ہر حدیث سنت ہے —— تو ان کو کبھی یہ جرأت نہ ہوتی کہ عہدِ نبوت کے ان فیصلوں کو بدل دیتے جو حدیث سے ثابت تھے۔ اس کی بیسیوں مثالیں ہم اپنے مضامین میں پیش کر چکے ہیں۔ یہاں ان کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔ سرسری مطالعے کے لئے جنوری کے "ثقافت" میں "فقہ جدید کی ضرورت" کے تحت اس کی تھوڑی تفصیل ملاحظہ فرمایئے۔ صحابہ نے عہدِ نبوت کے فیصلوں کو اپنے دَور میں کیوں بدلا؟ اس کا جواب ایک ہی ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضور نے جو کچھ فیصلہ فرمایا وہ اس خاص دَور کے لئے عین حکمت تھا اور صحابہ نے ان میں اس لئے تبدیلی کی کہ ان کے دَور میں وہ تبدیلی ہی عین حکمت تھی۔ اسی طرح آئندہ ہر دَور میں حکمت کے تقاضے بدلتے رہیں گے اور اس کے مطابق تبدیلی بھی عین حکمت اور عین سنت ہو گی۔ جب عہدِ نبوت کے کئی فیصلے بہ تقاضائے حکمت بدل سکتے ہیں تو عہدِ صحابہ کے فیصلے کسی دوسرے دَور میں بہ تقاضائے حکمت کیوں نہیں بدل سکتے؟

خلاصہ یہ ہے کہ کسی شکل و صورت کو ہمیشہ ایک حالت پر رکھنا سنت نہیں بلکہ مصالح اُمت کے لئے خیرِ عام کے لئے حکمت کے مطابق تبدیل کرنا سنت ہے۔ سنت کا یہ مفہوم سمجھ لینے کے بعد حدیث اور سنت کا فرق سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہئے۔ اور پھر سنت و حکمت کو ایک ہی سکّے کے دو رُخ یا ایک ہی حقیقت کے دو نام سمجھنے میں بھی کوئی شبہ نہیں ہونا چاہئے۔

محمد حنیف ندوی

شب برات

شب برات کے کئی نام ہیں۔ اسے شب برات کے علاوہ شب قدر بھی کہتے ہیں اور لیلۃ القدر بھی۔ مگر احادیث وسنن کے ذخیروں میں عموماً اسے شعبان کی پندرہویں رات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے کیا فضائل ہیں اسلامی نقطۂ نظر سے اس کی کیا اہمیت ہے۔ اس کا انداز لگانے سے پہلے دو باتوں پر غور کر لینا چاہئے۔ ایک یہ کہ تقریبات کے سلسلے میں اسلام نے کیا طرزِ عمل اختیار کیا ہے کیا انہیں کھیل تماشے اور لہو ولعب کی کوئی چیز قرار دیا ہے یا اس کے ساتھ عبادات کے کس لائحہ عمل کو وابستہ کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ کیا انوار وتجلیاتِ الٰہی کا کوئی تعلق براہِ راست زمان و مکان کی خصوصیات سے ہو سکتا ہے یا اس کے فیوض رحمت کی شمیم انگیزیاں ہر ہر وقت اور ہر ہر جگہ بغیر کسی قید اور پابندی کے جاری ہیں۔

جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے پوری ذمہ داری سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کا اصلی نصب العین خدا تعالیٰ کی یاد ہے۔ اس سے تعلق وقرب کے رشتوں کو مضبوط کرنا ہے۔ اور ہر ہر مناسبت پر اس بُعد اور دوری کو دور کرنا ہے کہ جو خواہشاتِ نفس کی اندھا دھند پیروی سے اُبھر آتی ہے۔ اور یہی تعلق وربط درحقیقت دین کی حقیقی روح ہے۔ اسی سے اخلاق وسیرت کے حسین سانچوں کی تعمیر ہوتی ہے۔ اور اسی سے وہ ایمان اور یقین پرورش پاتا ہے کہ جس سے دنیا و آخرت کی کامرانیاں حاصل ہوتی ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ بندگی کا یہ رشتہ قائم ہے اور انسان اس تعلق عبودیت کو محسوس کرتا ہے۔ تو پھر اصلاح احوال کی متعدد صورتیں خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ معرفت واتصال کی نئی نئی راہیں کھل جاتی ہیں۔ اور اگر یہ تعلق موجود نہیں ہے۔ تو پھر اصلاح کی ہر کوشش رائیگاں جائے گی۔ اور مذہب ودین کی کوئی تبلیغ یا تلقین بھی کامیابی سے ہم کنار نہ ہو سکے گی۔

اسلام نے زندگی کا نقشہ تجویز کرتے وقت اس بات کا پوری طرح خیال رکھا ہے کہ انسانوں کا اللہ تعالیٰ سے ربط وضبط زندہ قائم رہے اور صبح سے شام تک کے عرصے میں ایسی پاکیزہ ساعتیں آئیں۔ کہ جب یہ تمام مصروفیات فکری وعملی سے دست کش ہو کر تھوڑی دیر کے لئے اللہ کی طرف توجہات کا رخ پھیرے۔ اور یکسوئی اور اطمینان کے ساتھ اس ماحول اور فضا میں پہنچ جائے کہ جو اس کی روحانی زندگی کے لئے حقیقۃً سازگار ہے۔ چنانچہ پنجگانہ نماز کا اہتمام اسی فلسفہ پر مبنی ہے۔ اور اس سے مقصود اسی تعلق عبودیت کو زندہ رکھنا اور استوار بنانا ہے

تقریبات کو بھی اسی زمرہ میں شمار کیجئے اور شب قدر کو بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی سمجھئے کہ اس سے بھی غرض بجز اللہ تعالیٰ کی یاد اور بخشش و عفو کی ایک مناسبت کے ظہور کے اور کچھ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احادیث میں جہاں شب قدر کے فضائل کا ذکر ملتا ہے وہاں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہ بابرکت رات کن کن اعمال و عبادات کی طالب ہے۔

رہا دوسرا سوال کہ پروردگار عالم کی رحمتوں اور بخششوں کا تعلق زمان و مکان کی بعض مناسبتوں سے ہو سکتا ہے تو اس کا جواب بہت آسان ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک اس کی عمومی فیض رسانیوں کا تعلق ہے۔ یہ سدا اور ہمیشہ رہنے والی ہیں۔ ان میں ایک پل اور لمحہ کے لئے بھی التواء واقع نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ اس پورے کارخانۂ حیات کا دارومدار ہی اس کے کرم بے پایاں پر ہے۔ یعنی اگر ایک ثانیہ کے لئے بھی اس کی توجہ اس عالم ہست و بود کی طرف سے ہٹ جائے تو زندگی کی تمام رونق تمام چہل پہل اور گہما گہمی ختم ہو جائے۔ اور یہاں عدم و فنا کے سناٹے اور ویرانی کے سوا اور کچھ نہ پایا جائے۔ اس طرح ہر ہر جگہ اور مقام اس کی رحمتوں سے بہرہ ور ہے۔ اور زمین و آسمان کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس پر اس کے انوار و تجلیات کا سایہ نہ پڑ رہا ہو۔ لیکن ان ہمہ گیر فیوض کے پہلو بہ پہلو کہ جن کے لئے پوری کائنات استفادہ کناں ہے۔ کچھ جگہیں ایسی بھی ہیں جو خصوصیت سے برکات کی حامل ہیں۔ اس طرح کچھ دن اور ساعتیں ایسی بھی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی توجہاتِ خاص کے ساتھ مخصوص کر رکھا ہے۔ اور ان میں لطف و عنایت اور کرم و فیض کی جو فراوانیاں ہیں۔ وہ دوسرے اوقات میں پائی نہیں جاتیں۔

اسلام کے اصلی موقف اور غرض و غایت کے بارے میں ان دو نکتوں کو سمجھ لیجئے۔ تو پھر شب قدر پر کیا موقوف ہے۔ رمضان۔ عیدین یا حرمین اور بیت اللہ کے بارہ میں جن سعادتوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے یہ سب سمجھ میں آنے لگتی ہیں۔ اور یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا منشاء درحقیقت یہ ہے کہ انسان کے لئے بخشش و کرم کے کچھ بہانے اور مواقع مہیا کرے۔ اور پھر جب وہ ان بہانوں اور مواقع سے فائدہ اٹھا لیں تو ان کو بخش دے اور معاف کر دے کہ اس سے زیادہ جود و کرم سے متصف اور کوئی نہیں۔ اب شب قدر کے بارہ میں چند احادیث سنئے جن سے یہ معلوم ہوگا کہ اس تقریب میں کن کن اعلیٰ قدروں کو واضح کیا گیا ہے۔ اور کن اعمال کی طرف دعوت دی گئی ہے۔

حضرت عائشہ کا کہنا ہے کہ ایک شب میں نے دیکھا کہ آں حضرتؐ میرے ہاں تشریف فرما نہیں۔ میں نے تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ بقیع الغرقد میں ہیں۔ آپ کو یہاں میرے آنے پر تعجب ہوا فرمایا کہیں تمہارا یہ خیال تو نہیں تھا کہ میں کسی زیادتی کا ارتکاب کرنے والا ہوں۔ عرض کیا جی نہیں۔ میرا گمان تھا کہ آپ یہیں کہیں کسی ضرورت سے گئے ہیں۔ اس گمان کی تصدیق کے لئے نکلی تھی کہ آپ کو یہاں پایا۔ آپ نے فرمایا یہ وہ مبارک شب ہے کہ

اللہ تعالیٰ بندوں کے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ اور آسمانِ دنیا پر تشریف لے آتا ہے۔ اور بخشش وعفو کی وہ گرم بازاری ہوتی ہے کہ کیا کہئے۔ بنی کلب کی بھیڑ بکریوں کے بال اتنے نہیں ہوں گے جتنی کہ اس رات کی بخششیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

حضرت عائشہ ہی سے ایک دوسری روایت ہے۔ ارشاد فرمایا اے حمیرا یہ نصف شعبان کی رات ایسی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی رحمتیں اپنے بندوں کے قریب ہو جاتی ہیں۔ اس وقت وہ ہر اس شخص پر بخشش وکرم کی بارش کرتا ہے جو اس سے بخشش طلب کرتا ہے۔ اور ہر اس شخص پر رحم فرماتا ہے۔ جو رحم چاہتا ہے۔ ہاں ان لوگوں کو اس بخشش وعفو کی تقسیم میں شریک نہیں کرتا کہ جن کے دلوں میں حسد وکینہ کی آگ سلگ رہی ہے۔

ایک حدیث میں آتا ہے کہ اس رات اللہ کی رحمتیں تمام اہلِ ارض کو گھیر لیتی ہیں۔ سوا اس شخص کے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی کے ساتھ دوسروں کو شریک ٹھیرایا۔ یا حسد وکینہ کا اظہار کیا۔

حضرت علی سے ایک حدیث مروی ہے کہ اس شب کو قیام کرنا چاہئے اور اس دن روزہ رکھنا چاہئے کیونکہ یہ ایسی جلیل القدر رات ہے کہ اللہ تعالیٰ غروب آفتاب کے بعد ہی بخشش وعفو کے لئے آسمانِ دنیا پر آجاتا ہے۔ اور پکارتا رہتا ہے کہ ہے کوئی ہماری بخششوں کا طالب کہ اسے بخششوں سے بہرہ مند کریں۔ ہے کوئی رزق مانگنے والا کہ ہم اس کے لئے کشائشِ رزق کا سامان مہیا کریں۔ اور ہے کوئی بیمار تندرستی اور عافیت چاہنے والا کہ ہم اسے صحت وتندرستی کی نعمت سے مالا مال کر دیں۔

ان احادیث سے بحیثیت مجموعی جو تاثر پیدا ہوتا ہے کہ پیرایۂ بیان کی رمزیت سے قطع نظر کہ اس نوع کے مضامین کے لئے اس سے بہتر پیرایہ بیان ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ رات خصوصیت سے عبادت وطلب کی رات ہے بخشش وعفو اور استغفار وتوبہ کی رات ہے کھیل تماشے یا آتشبازی وغفلت کی رات ہرگز نہیں۔ اس میں یہ اہتمام ہونا چاہئے کہ ہر ہر مسلمان اپنی دینی زندگی کا از سرِ نو جائزہ لے۔ اور اس تعلق وربط پر احتساب کی نظر ڈالے جو بحیثیت بندہ وغلام کے اپنے آقا ومولا سے ہونا چاہئے۔ کہ کہیں یہ کمزور تو نہیں ہوگیا۔ اور ادنیٰ خواہشات نے اس کو بالکل ختم ہی تو نہیں کر دیا ہے۔ یہ احتساب اور جائزہ اس لئے ضروری ہے کہ احادیث میں بخشش وعفو کی خوشخبریاں سنائی گئی ہیں وہ سراسر اسی تعلق سے مشروط ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس تعلق کی استواریوں میں فرق نہیں آیا ہے اور ایک بندہ اس دنیا میں مصروف رہنے کے باوجود ان فرائض کو فراموش نہیں کرتا ہے جو اس پر بحیثیت مسلمان کے عائد ہوتے ہیں تو اس کی رحمتیں بھی بدستور موجزن رہیں گی۔ اور اگر بدقسمتی سے بندہ وآقا کے درمیان یہ رشتہ مستحکم نہیں ہے اور انسان زندگی کے کسی موڑ پر بھی اس تعلق کی ذمہ داریوں کو محسوس نہیں کرتا ہے تو پھر اس کے فیض وکرم کے دائرے بھی سمٹاؤ اختیار کرلیں گے۔ اور ان میں وہ وسعت اور پھیلاؤ نہیں رہیگا۔

(بشکریہ ریڈیو پاکستان)

ماہنامہ "فاران" کراچی کا عظیم الشان

"توحید نمبر"

جون ۵۷ء میں آرہا ہے!

شرک و بدعت کے بتکدوں میں نعرۂ توحید کی گونج، عجمی صنم کدوں میں دینِ خالص کا غلغلہ، ہر ایک مقالہ ایمان افروز علم و تحقیق کی وہ راہیں جو صراطِ مستقیم سے جا کر ملتی ہیں۔ اردو ادب میں اصلاح و انقلاب کا مثالی اقدام، کتاب و سنت کی طرف واپسی کی دعوت۔

ابتک جن علماء کرام و اہلِ فکر حضرات کے مقالے آچکے ہیں

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب۔ مفتی محمد شفیع صاحب۔ مولانا قاری محمد طیب صاحب۔ مولانا امین احسن اصلاحی صاحب مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحب۔ مولانا محمد اسمٰعیل سلفی صاحب۔ مولانا محمد ناظم ندوی صاحب۔ مولانا عبدالحمید ارشد صاحب۔ مولانا عامر عثمانی صاحب (مدیر تجلی دیوبند)۔ مولانا محمد اسحٰق سندیلوی صاحب۔ مولانا محمد اویس ندوی صاحب۔ مولانا حافظ محمد مجیب اللہ صاحب ندوی۔ مولانا ابو محمد امام الدین صاحب رام نگری۔ مولانا ابو منظور شیخ احمد صاحب۔ مولانا الیاس حماد صاحب۔ محترمہ عطیہ خلیل عرب ......

عربی زبان کے سب سے بڑے انشا پرداز علامہ محمد البشیر الابراھیمی (الجزائری) اپنی کبر سنی اور علالت کے باوجود "توحید نمبر" کے لئے مقالہ تحریر فرما رہے ہیں۔ شاعروں کے نادر و اعلیٰ منظومات کے علاوہ ماہر القادری مدیرِ فاران کا معرکہ آرا نقشِ اوّل بھی ہوگا۔

ضخامت	سرورق	قیمت
کم سے کم تین سو صفحات	رنگین و دلکش	تین روپے۔ محصول ڈاک رجسٹری آٹھ آنے

اولاً مستقل خریداروں کو سالانہ چندہ چھ روپے آٹھ آنہ میں ہی توحید نمبر دیا جائے گا

ہندوستان میں

دفتر "الحسنات" رام پور (یو۔ پی) کو توحید نمبر کی قیمت تین روپیہ آٹھ آنہ یا سالانہ چندہ چھ روپے آٹھ آنہ پیشگی بھیجیں

مینجر ماہنامہ "فاران" کیمبل اسٹریٹ۔ کراچی نمبر ۱

رشید اختر ندوی

شوریٰ کی اہمیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے سب سے بڑے نبی تھے۔ اور وحی الٰہی بات بات پر ان کی راہنمائی کرتی تھی لیکن جہاں اور جن مسائل میں وحی الٰہی نے خاموشی اختیار کی، وہاں رسول اللہ نے اپنی ذاتی رائے استعمال کرنے کی بجائے رائے عامہ سے مشورہ لیا۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ہم نے رسول اللہ سے زیادہ کسی دوسرے کو رائے عامہ کا احترام کرتے نہیں دیکھا۔ ابو ہریرہ اور قتادہ نے بھی اس مضمون کی روائتیں بیان کی ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے ان روایات اور قرآن کی آیتِ کریمہ وشاورھم فی الامر کو بنیاد قرار دے کر شوریٰ کو اسلامی نظامِ حکومت کی ایک بڑی کڑی قرار دیا ہے۔

اگر امام ابنِ تیمیہ یہ بات نہ بھی کہتے تو بھی شوریٰ کی اہمیت کم نہ ہوتی۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معمولی معمولی باتوں میں ساتھیوں سے مشورہ لینے کے عادی تھے۔ اور جہاں بڑی باتیں سامنے آتیں وہاں تو اکثر ذاتی رائے استعمال کرنے سے پرہیز کرتے۔ یاد ہوگا کہ جب مدینہ میں خدا کا سب سے پہلا گھر تعمیر ہوا۔ دنیا کی تمام مساجد سے زیادہ عظمت و بزرگی والی مسجد کی بنا رکھی گئی۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو یکجا کرنے کے بعد پوچھا۔ عبادت کے لئے جگہ تو بن گئی لیکن سارے ساتھی عبادت کے وقت کس طرح اکٹھے کئے جا سکیں گے۔

امام بخاری نے وہ مشورے تفصیل سے بیان کئے ہیں جو صحابہ نے اس سلسلہ میں حضورؐ کی خدمت میں پیش کئے۔ گو اذان کی صورت وحیٔ الٰہی نے تجویز کی۔ لیکن اگر وحیٔ الٰہی خاموش رہتی تو حضورؐ اس امر کا فیصلہ رائے عامہ کے ذریعے کرتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رائے عامہ کا احترام جس طرح کرتے اس کی بہت واضح مثال تاریخ کے سامنے اس وقت آئی جب حضورؐ تین سو تیرہ ساتھیوں کے ساتھ بدر کی لڑائی لڑنے کے لئے مدینہ سے نکلے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تین سو تیرہ کی یہ جماعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشاروں پر آگ میں کود پڑنے پر تیار تھی۔ ان میں سے کوئی ایسا نہ تھا جو رسول اللہ کی خاطر سارے عالم کے خلاف لڑنے سے گریز کرتا۔ رسول اللہ ان کے امام و مر

تھے۔ وہ اگر ان سے استصواب نہ بھی کرتے تو ایک صحابی بھی اُن سے یہ کہنے کی جرأت نہ کرتا کہ حضورؐ آپ نے ہمیں دنیا بھر سے لڑانے سے پہلے رائے کیوں نہ لی تھی۔ صحابہ کے دلوں سے واقف ہونے کے باوجود رسول اللہؐ نے مدینہ سے تھوڑے فاصلے پر پہنچ کر ساتھیوں کو رُکنے کا حکم دیا۔ اور سب سے پہلی بات جو ان سے کہی وہ یہی تھی:

"اے لوگو! مجھے مشورہ دو ہمارا طریق کار کیا ہوگا؟"

جن لوگوں نے مشورہ دینے میں پہل کی ان میں ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ اور علیؓ و عثمانؓ جیسے بڑے صحابی تھے۔ پہلے دو بزرگوں نے تو بڑی جوشیلی تقریریں کیں۔ مگر یہ تقریروں کا موقع نہ تھا۔ یہ استصواب رائے عامہ تھا۔ یہ شوریٰ عام تھا۔ پوری قوم، پوری ملتِ اسلامیہ اس میں مخاطب تھی۔ (گو اس کے افراد کی تعداد اس وقت بچوں اور عورتوں کو شمار کر لینے کے باوجود ایک ہزار سے کسی طرح زائد نہ تھی) کفر اپنے پورے ہتھیاروں کے ساتھ اس مختصر سی جماعت کو ختم کرنے کے لئے آندھی کی طرح بڑھا چلا آرہا تھا۔ اگر محض مہاجرین کا مسئلہ ہوتا تو رسول اللہؐ شائد استصواب نہ کرتے۔ رسول اللہؐ نے مکّہ کو چھوڑ کر مدینہ میں پناہ لی تھی۔ ایک دوسرے شہر کو اپنایا تھا۔ اور اس شہر کے رہنے والے انصار میں سے گو اکثر حضورؐ کے ساتھ تھے۔ لیکن ان سے مشورہ کئے بغیر حضورؐ انہیں دشمن سے لڑانا مناسب نہ سمجھتے تھے۔ حضورؐ کا یہ ارشاد اسی لئے تھا۔ اور جب ایک ساتھی نے پوری ہم آہنگی کے ساتھ کہا:

"خدا کا نام لے کر جدھر چاہیئے ہمیں لے جائیے۔ آپ ہمارے مقتدیٰ اور راہ نما ہیں۔"

تو حضورؐ نے آگے قدم بڑھائے۔ اسی لڑائی میں جب خدا نے مسلمانوں کو فتح دی اور بڑے بڑے رئیسانِ قریش رسیوں میں جکڑے ہوئے حضورؐ کے پاس لائے گئے تو حضورؐ نے پھر رائے عامہ سے استصواب کیا کہ یہ قیدی محض رسول اللہؐ کے قیدی نہ تھے۔ یہ قیدی تین سو تیرہ کی جماعت کے قیدی تھے۔ پوری ملتِ اسلامیہ ان کی مالک تھی۔ ملت کے ان دو بڑوں نے پھر رائے دینے میں سبقت کی۔ عمر فاروقؓ کی رائے تھی۔ مہاجرین اپنے اپنے عزیزوں کی گردنیں آپ ماردیں اور اس طرح ایک اور عجوبہ دنیا کے سامنے رکھیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تاریخ کے سامنے ایسی کوئی مثال نہ رکھنا چاہتے تھے۔ انہوں نے صحابہ سے جب استصواب کیا تو صحابہ کی عام رائے فاروقؓ کی رائے کے خلاف تھی۔ رسول اللہؐ نے عام رائے کی پیروی کی اور قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینے کا فیصلہ کر لیا۔

بدر کے بعد دوسری لڑائی احد کی لڑائی تھی۔ گو اس وقت مسلمانوں کی تعداد پہلے سے زیادہ تھی۔ گو اس وقت مسلمان پہلے سے زیادہ قوت پکڑ گئے تھے۔ مگر حضورؐ کا منشا یہ تھا کہ حضورؐ مدینہ میں رہ کر دشمن کا مقابلہ کریں۔ ابی بن کعب کی رائے بھی یہی تھی۔ لیکن جب مجلسِ شوریٰ بیٹھی تو کثرت رائے کا فیصلہ یہی تھا کہ مدینہ سے نکل کر دشمن کی راہ روکی جائے۔

بہر حال خواہ اس فیصلہ کے نتائج کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ یہ فیصلہ رائے عامہ کا فیصلہ تھا۔ پھر جب دس ہزار دشمن مدینہ پر چڑھ آئے تو ایک بار پھر حضورؐ نے صحابہ سے استصواب کیا۔ سلمان فارسی کی رائے گو ایک فرد کی رائے تھی۔ مگر سارے

مسلمانوں نے اس رائے کو پسند کیا اور اجماع امت کے فیصلے کے مطابق خندق کھودنے کا کام شروع ہوا۔
ہوازن اور بنی غطفان کے اسیرانِ جنگ کو چھوڑنے کا مسئلہ جب پیش آیا تو حضورؐ نے سارا معاملہ رائے عامہ پر ڈال دیا۔ اور جب تک رائے عامہ نے قیدیوں کو چھوڑنے کا فیصلہ نہ کیا اس وقت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی رائے محفوظ رکھی۔

حضورؐ نے استصواب کا دائرہ محض صحابہ تک محدود نہ رکھا۔ ایسا بھی ہوتا کہ رعایا کے عام افراد بھی اس مشورہ میں شریک کر لئے جاتے۔ خاص طور پر ایسے مسائل جو رعایا کے کسی ایک گروہ سے متعلق ہوتے۔ ان میں تو حضورؐ لازمی طور پر اس گروہ کی رائے کا خیال رکھتے۔ بحرین کے والی حضرت علا حضرمی کے خلاف جب وہاں کے غالب اکثریت رکھنے والے قبیلے عبدالقیس نے شکایت کی تو حضورؐ نے اس قبیلہ کی رائے کے احترام میں علاء کو معزول کر دیا۔

بنو قریظہ کے استیصال کا مسئلہ جب پیش آیا تو گو حضورؐ فاتح کی حیثیت سے ان کے ساتھ ہر قسم کا سلوک کر سکتے تھے۔ مگر حضورؐ نے ان پر اپنا فیصلہ ٹھونسنے کی بجائے ان ہی کی مشورت پر ان کے ساتھ سلوک کیا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ رسول اللہؐ حاکم مجاز تھے۔ ان کا انتخاب رائے عامہ نے نہیں خدا نے کیا تھا۔ مگر وہ اس کے باوجود کسی جمہوریت کے صدر سے زیادہ حساس اور زیادہ فرض شناس تھے۔ امام بخاری، ترمذی اور ابوداؤد نے حضورؐ کی فرض شناسی کی کئی مثالیں دی ہیں۔ وہ کس طرح پیٹ پر پتھر باندھتے۔ لوگوں کے پیٹ پر ایک پتھر ہوتا اور ان کے پیٹ پر دو پتھر بندھے ہوتے۔ وہ اپنے حصہ کا دودھ سب سے بعد میں پیتے۔ اپنا کھانا دوسروں کو کھلا دیتے خود بھوکے رہتے۔ اپنا لباس دوسرے کو پہنا دیتے۔ مدینے کے لوگ اچھے اچھے مکانوں میں رہتے مگر اس صدر سلطنت اور مختارِ مطلق کے مکان کی چھتیں بارش سے ٹپکتیں وہ کھوری چارپائی پر سوتے۔ ان کی بیٹی کے ہاتھوں میں چکی پیستے پیستے چھالے پڑ گئے تھے۔ ان کی محبوب ازواج چمڑے رنگ رنگ کر گذارا کرتیں۔ اچھے لباس کو ترستیں۔ زیور سے محروم رہتیں محض اس لئے کہ رعایا کے افراد کی احتیاج اور ضرورت ابھی باقی تھی۔

انگریز مؤرخین کے نزدیک رسول اللہؐ آمر تھے۔ اور جمہوریت پسند موجودہ صدر ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود کہ ان کے محل میں سنگِ مرمر کی سلیں بچھی ہیں۔ وہ جب باہر نکلتے ہیں تو موٹروں کا کارواں در کارواں حفاظت کے لئے ساتھ چلتا ہے۔ رستے رک جاتے ہیں عوام ان سے ملنا چاہیں تو مہینوں چوکھٹ پر سجدے کریں تو بھی باریابی نصیب نہ ہو۔ اور جو آمرِ مطلق تھے عوام میں اس طرح بیٹھتے کہ لوگ یہ تمیز نہ کر سکتے کہ محمدؐ کون ہیں۔ وہ عوام کے ساتھ چلتے تو اپنی سواری ان سے آگے نہ رکھتے۔ وہ آتے تو لوگوں کو احترام میں اٹھنے کی اجازت نہ دیتے۔ لوگ ان کے پاس بیٹھے رہتے اور وہ ضروری کام ہونے کے باوجود ان کی باتیں سنتے رہتے۔ ان سے نہ کہتے اٹھ جاؤ وقت ہو چکا۔
یہ صحیح ہے۔ کہ اس اندازِ حکومت کا نام جمہوریت نہ رکھا گیا تھا حتیٰ کہ ان کے بعد جس ابوبکرؓ کا انتخاب عوام نے

کیا تھا۔ جس کے ہاتھ پر مدینہ کے ایک ایک آدمی نے بیعت کی تھی وہ بھی خود کو جمہوریت کا صدر نہ سمجھتے بلکہ خود کو رسول اللہؐ کا نائب کہتے۔ محض ایک منتخب کیا ہوا امیر وہ امیر جو عوام کی رائے کے بغیر کسی بڑے کام کو کرنے کی جرات نہ رکھتا جس نے پہلے ہی دن جب لوگوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ ان سے کہا تھا: تم نے مجھے اپنا والی بنا تو دیا ہے مگر میں تم سب سے بہتر نہیں ہوں۔ اگر میں اچھا کام کروں تو میری مدد کرنا اگر برا کام کروں تو میری اصلاح کرنا۔ یاد رکھو سچائی ہی نیکی ہے یہی منشائے الہٰی ہے۔ اور جو جھوٹ بولتا ہے وہ خیانت کرتا ہے جسے تم کمزور سمجھو گے۔ میں اسے اس وقت تک قوی سمجھوں گا جب تک اس کا حق اسے دلا نہ دوں اور تم میں جو خود سر ہوگا میں اسے اس وقت تک کمزور سمجھوں گا۔ جب تک اس کی زیادتی اور ظلم کی اصلاح نہ کرلوں۔

میری اطاعت اس صورت میں کرو۔ جب تک میں خدا اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کروں اور اگر میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت نہ کروں تو تم بھی میری اطاعت نہ کرو۔

یہ تھا وہ خطبہ جو خود کو جمہوریت کا صدر نہ سمجھنے کے باوجود اسلامی حکومت کے دوسرے امیر نے پہلے دن ارشاد فرمایا۔ کیا اس خطبہ کی روح جمہوریت کی روح نہیں ہے۔ کیا جمہوریت کے مقاصد ان مقاصد سے کچھ الگ ہوتے ہیں جن کی طرف ابوبکر صدیقؓ نے اشارہ کیا۔ کیا جمہوریت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ریاست کے کمزور سے کمزور فرد کی حق تلفی نہ ہونے دی جائے۔ تاریخ جانتی ہے کہ ابوبکر صدیقؓ نے جو کہا اس پر پوری طرح عمل کیا۔ وہ خلافت سے پہلے جن یتیم بچیوں اور غریب بیواؤں کے گھروں میں جاکر ان کی بکریوں کا دودھ دوہ کر دیتے۔ خلیفہ اور امیر ہونے کے بعد بھی ان کو نہ بھولے۔ ابوبکر صدیقؓ کے سیرت نگاروں، ابنِ سعد اور طبری اور ابن اثیر جیسے مورخین نے اس امر کی صراحت کی ہے کہ ابوبکر صدیقؓ اپنے مرنے کے دن تک یہ فرض انجام دیتے رہے۔ پورے سوا دو سال میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ صدیق اکبرؓ نے ریاست کے کسی مسئلہ میں خود رائی سے کام لیا ہو۔ انہوں نے ہر باب میں جمہور مسلمانوں سے استصواب کیا۔ ان سے مشورہ کیا اور وہی کام کیا جس کی رائے مسلمانوں نے دی۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے بعض ایسی باتوں میں جو ان کے نزدیک دین اور منشائے نبوی کی روح تھیں۔ رائے عامہ سے اختلاف بھی کیا۔ مثلاً اسامہ کی سرداری کے سلسلہ میں انہوں نے بعض اکابر صحابہ کی رائے کے خلاف فیصلہ دیا۔ لیکن یہ فیصلہ شوریٰ کے بعد دیا تھا پہلے ان سے استصواب کیا۔ پھر ان پر مصالح نبوی اور روحِ اسلام کی وضاحت کی ان سے شریعت کی ایک بنیادی بات واضح کی ان سے کہا۔ میں اس سے سرداری کا منصب چھین نہیں سکتا۔ جسے نبیؐ نے جو تم ہم سب سے افضل تھے جو ہمارے راہ نما اور ہادی تھے۔ یہ منصب عطا کیا۔ اور یہ حق بات تھی جماعت کے کسی ایک گروہ کی رائے دین کے اسرار کو بدلنے کی مجاز نہ تھی۔

اسامہ کی سرداری کی طرح مانعین زکوٰۃ سے لڑائی کرنے کے سلسلہ میں بھی حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بعض صحابہ سے اختلاف کیا تھا۔ اور جیسے کہ فاروقؓ نے خود تسلیم کیا۔ ابوبکر صدیقؓ کی رائے صحیح تھی اور وہی حق بات تھی۔ جس پر حضرت

صدیقؓ اڑ گئے تھے۔ حضرت فاروقؓ کی طرح دوسرے صحابہ نے بھی حضرت صدیقؓ کی رائے کی صحت جان لی۔ اس کے بعد صدیقؓ نے جو اقدام کیا وہ اکثریت کا اقدام تھا۔ صحابہ کی اکثریت ان کے ساتھ شریک ہوئی اور مانعین زکواۃ سے لڑی اور مرتدین سے بھی۔

طبری نے صراحت کی ہے کہ جب عراق و شام پر فوج کشی کی ضرورت پیش آئی تو حضرت صدیقؓ نے تمام صحابہ کو بلا کر پوچھا عراق پر فوج کشی کرنے کے سلسلے میں تم لوگوں کی رائے کیا ہے۔ صحابہ نے اس چیز کو مبارک سمجھا طبری کے الفاظ ہیں کہ حضرت علیؓ نے اٹھ کر کہا۔ تمہارے مقاصد نیک ہیں، اللہ تمہیں فتح و نصرت کی دولت عطا کرے گا۔

اس مسئلہ پر ابوبکر صدیقؓ نے نہ صرف بڑے صحابہ سے رائے بلکہ عرب کے تمام قبائل سے استصواب کیا۔ ان سب نے ان کی تائید کی اور اپنے آدمی دیئے۔ حضرت ابوبکر صدیق رائے عامہ کا احترام جس طرح کرتے اور خود کو جس طرح عوام کی رائے کا پابند رکھتے۔ اس کا اندازہ اس اجتماع سے ہو سکتا ہے جو انہوں نے اپنے روزینے کے تعین کے سلسلے میں کیا۔ انہوں نے صحابہ کے مجمع سے کہا۔ ساتھیو! خلافت کے کام کے سبب مجھے اب تجارت کرنے کا وقت نہیں ملتا میرے اور میرے متعلقین کے اخراجات کی کفالت تم لے لو۔ میری تنخواہ مقرر کر دو۔ لوگوں نے ان کی تنخواہ مقرر کر دی۔ دو ہزار درہم سالانہ انہیں دینے طے کئے۔ حضرت ابوبکرؓ کا خاندان وسیع تھا۔ اور دو ہزار درہم سالانہ خاندان کے لئے کافی نہ تھے۔ اس لئے انہوں نے اگلے سال جب خزانہ عامہ کی حالت کچھ بہتر ہوئی۔ پھر درخواست کی۔

"میرا گذر دو ہزار درہموں میں نہیں ہوتا۔"

صحابہ نے اس درخواست پر غور کیا اور پانچ سو درہم اور بڑھا دیئے۔

اب انہیں اڑھائی ہزار درہم ملنے لگے۔ گویا ان دنوں جس طرح جمہوریہ امریکہ کی مجلس عام صدر کی تنخواہ کا بل منظور کرنے کا حق رکھتی ہے۔ اسی طرح یہ حق اس مجلس شوریٰ کو حاصل تھا جو آج سے چودہ سو سال پہلے مدینہ میں ابوبکرؓ کے زمانۂ خلافت میں قائم تھی۔ اس مجلسِ شوریٰ نے جس طرح ابوبکرؓ کا انتخاب کیا تھا۔ اسی طرح وہ ان کے عزل کا حق بھی رکھتی تھی۔ وہ ان کی رائے کی مخالفت بھی کر سکتی۔ اور اہم معاملات میں ان کو اپنی مرضی پر چلانے کی بھی حقدار تھی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مجلسِ شوریٰ یا اسلامی جمہوریت کا قیام اس کے سارے لوازمات اور ظاہری شکل و صورت کے ساتھ ابوبکرؓ کے جانشین حضرت فاروق رضؓ کے سبب عمل میں آیا۔

انہوں نے گو حکومت کی ذمہ داری سنبھال لی تھی۔ مگر اپنے کندھوں کے ضعف پر اکثر رات رات بھر روتے۔ رات رات بھر گلیوں میں گشت کرتے مستحقین کے لئے خوراک اپنی پشت پر لاد کر لے جاتے، مگر پھر بھی ہر لمحہ ڈرتے کہیں کوئی غلط قدم نہ اٹھالیں۔ یہ حد سے زیادہ احتیاط تھی۔ اسی احتیاط کی بنا پر انہوں نے مجلس شوریٰ کی بنا رکھی

جو ان دنوں مغربی جمہوریتوں میں رائج ہے اور جس پر مغربی ممالک بہت فخر کرتے ہیں۔ عمر فاروقؓ کی مجلسِ شوریٰ کے تین حصے تھے ۔ ایک اعلٰی ایک خاص اور ایک عام۔ خاص کے ارکان علیؓ، عثمانؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ زبیر بن عوام معاذ بن جبل، زید بن ثابت اور ابی بن کعب تھے۔ اعلٰی کے ارکان کی تعداد متعین نہ تھی۔ انصار اور مہاجر صحابہ میں سے جتنے اصحاب الرائے اور دانا لوگ مدینہ میں موجود ہوتے، وہ اس مجلس کے مستقل رکن ہوتے۔ وہ منتخب نہ کئے جاتے ان کا انتخاب پہلے سے ہو چکا تھا۔ بدر، احد، خندق اور دوسری لڑائیوں میں انہوں نے جو خدمات انجام دی تھیں اور جو تہور اور حوصلہ دکھایا تھا وہ کچھ کم نہ تھا اپنی اسی صلاحیت کی بنا پر وہ اس مجلسِ شوریٰ کے دائمی رکن تھے۔ ان میں سے کئی بڑے لوگ محاذِ جنگ پر تھے۔ بڑی بڑی ذمہ داریاں سنبھالے تھے جو موجود تھے۔ وہ اس مجلس میں فاروقؓ کے بلاوے پر جمع ہو جاتے۔

فاروقؓ کا دستور تھا کہ وہ ہر بڑے مسئلے، ہر قومی اور ملی ضرورت پر منادی سے کہتے مسلمانوں کو نماز کی دعوت دے۔ یہ دعوت عام ہوتی۔ بڑے صحابہ اور چھوٹے صحابہ اس منادی پر مسجد میں آن جمع ہوتے۔ عمرؓ دو رکعت نماز پڑھتے اور پھر ممبر پر چڑھ کر سارے حاضرین کے سامنے اس مسئلہ کو پیش کرتے۔

اکثر زیادہ اہم مسائل پر کئی کئی دن بحث ہوتی۔ ہر کوئی اپنی رائے ظاہر کرتا کسی پر کوئی پابندی نہ تھی موجودہ دور کی طرح ووٹ شمار نہ کئے جاتے۔ صدر جمہوریہ کے چہرے کی طرف دیکھا نہ جاتا بلکہ جو بات مناسب اور جائز ہوتی یا جس پر رائے عامہ مجتمع ہو جاتی وہی آخری بات قرار پاتی۔

عراق اور شام کی فتوحات کے بعد وہاں کی زرعی زمین کو فوج کی ملکیت قرار دینے پر جو مجلس مشاورت منعقد ہوئی اس کی تفصیل کئی مورخین نے دی ہے۔ کتاب الخراج میں بھی اس طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یہ مجلس شوریٰ سب سے لمبی تھی۔ اسی طرح وہ مجلسِ شوریٰ جو ایران کے یادگار عالم شاہی قالین کی تقسیم کے متعلق ہوئی اس کا ذکر بھی اکثر مورخین نے کیا ہے۔ مجلس شوریٰ نے اس بارے میں اپنی رائے ظاہر کی۔ اور آخر کار حضرت علیؓ کی تجویز سے اتفاق کر کے اس پر عمل کیا گیا۔

اس کے سوا ہر جمعہ کی نماز کے وقت جب عمر فاروقؓ خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوتے تو دارالخلافہ کا ہر فرد ہر کھلے اجلاس میں اعتراض کرنے کا حق رکھتا تھا نہ صرف جمعہ کی نماز میں بلکہ ہر لمحہ جب بھی کسی کو شکایت پہنچتی وہ عمرؓ کا دامن تھام لیتا۔

عمر فاروقؓ کی طرح ان کے گورنر عوام کے محاسبہ اور رائے عامہ کے پابند تھے۔ رائے عامہ جس گورنر کی معزولی چاہتی۔ عمرؓ اسے معزول کر دیتے۔ اگر شکایت سخت ہوتی تو باقاعدہ مقدمہ چلتا اور مجرم سزا پاتا۔

شاہ ولی اللہ نے ایسی کئی مثالیں لکھی ہیں۔ جب گورنروں کو سزائیں دی گئیں اور حج کے موقعہ پر لاکھوں کے

مجمع میں ان کے اعمال و افعال پر تنقید کی گئی۔ حج کے دنوں میں عمر فاروقؓ کی طرف سے یہ عام منادی تھی کہ جس کسی عامل کے خلاف رعایا کے کسی فرد کو شکایت ہو علی الاعلان اس کا ذکر کرے۔

کوفہ اور بصرہ کے گورنر کئی باران دونوں مقامات کے باشندوں کے کہنے پر بدلے گئے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص بڑے بڑے صحابہ میں سے تھے۔ کوفہ والوں نے جب ان کی بھی شکایت کی تو انہیں بھی برطرف کر دیا گیا برطرفی کے علاوہ بڑے صوبوں کے لوگوں سے گورنروں کے تقرر کے وقت عام رائے طلب کی جاتی۔ بصرہ، شام اور کوفہ بڑے صوبے تھے۔ ان کے لوگوں نے جن جن لوگوں کے نام پیش کیے انہیں گورنری کی مسند پر بٹھایا گیا۔

اس کے علاوہ ہر صوبے کے ممتاز لوگ سال میں کئی کئی بار مدینہ آتے اور فاروقؓ کے گورنروں پر تنقید کرتے۔

یہ جمہوریت کی کتنی ترقی یافتہ اور کتنی عمدہ اور اعلیٰ صورت ہے جس کو فاروقؓ نے رائج کیا تھا۔

جمہوری نظام کی غرض اس کے سوا کوئی دوسری نہیں کہ عوام کو حکومت کے کاروبار میں صرف حصہ ملے بلکہ ان کی آواز زیادہ سے زیادہ موثر ہو۔ فاروقؓ کے دور میں ان کی آواز اس حد تک موثر تھی کہ وہ جس گورنر کو چاہتے بدلوا دیتے جس کے خلاف چاہتے شکایت کرتے حتیٰ کہ فاروقؓ کے ہر فعل پر تنقید کر سکتے۔ عمر فاروقؓ کا خطبہ جو انہوں نے ایک بار حج کے موقع پر دیا اور جسے امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے۔ ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کرتا ہے:-

انہوں نے لاکھوں اشخاص میں کھڑے ہو کر کہا۔ مجھے تمہارے مال پر اتنا حق ہے جتنا کہ یتیم کے مال پر اس کے نگران کو ہوتا ہے۔ اگر میری حالت بہتر ہوگی تو میں اس میں سے کچھ نہ لوں گا۔ اگر محتاج ہوا تو اتنا لوں گا جو کھانے کو کفایت کرے تم لوگوں کے مجھ پر بہت سے حق ہیں۔ تم مجھ سے ان کے سبب جواب طلب کر سکتے ہو۔ تم مجھ سے کہہ سکتے ہو میں ملک کے خراج اور مالِ غنیمت کو ضرورت کے بغیر جمع نہ کروں۔ اسے بے جا صرف نہ کروں، تمہارے روزینے بڑھاؤں، تمہاری سرحدوں کو محفوظ کروں اور تمہیں خطروں میں نہ ڈالوں۔

یہ محض کہنے کی بات نہ تھی۔ عام صحابہ مجمع عام میں کھڑے ہو کر ان سے پوچھتے تمہارا کرتا ہمارے کرتے سے لمبا کیوں ہے۔

امام ابو یوسف لکھتے ہیں کہ ایک بار ایک شخص نے فاروقؓ سے کہا۔ عمرؓ خدا سے ڈرو۔ لوگوں نے پاس ادب کی بنا پر اس شخص کو اس انداز گفتگو پر تنبیہہ کی مگر فاروقؓ نے فرمایا۔ انہیں کہنے دو۔ یہ ان کا حق ہے۔ اگر میں ان کا یہ حق نہ مانوں تو کسی کام کا نہیں اگر یہ مجھے نہ ڈانٹیں تو یہ اپنا فرض پورا نہ کریں گے۔

جمہوریت کی اس سے زیادہ واضح اس سے زیادہ مکمل اور اونچی شکل اور کیا ہو سکتی ہے۔ کہ ایک معمولی راہ گیر کو امیر یا صدر مملکت سے ہر قسم کی بات کہنے اور استصواب کرنے کا حق حاصل ہو گو یہ ایک بہت ہی مکروہ مثال ہے لیکن تاریخ کے سامنے آئی۔ ابو لولو ایک لوہار مزدور تھا اس نے بازار میں روک کر عمرؓ سے شکایت کی تھی کہ وہ اس کے

ملک کو زیادہ مزدوری لینے سے نہیں روکتے۔ جمہوریت کے اس دور میں یہ حق بڑی بڑی شخصیتوں کو حاصل نہیں ہوتا نوآبادیاں مظالم تلے پستی چلی جاتی ہیں۔ مگر ان کی آواز کوئی صدرِ مملکت نہیں سنتا۔ حتیٰ کہ شہری مزدوروں کی آواز اس دور کی جمہوریت کے صدروں کے کانوں تک نہیں پہنچتی۔ مزدور یونینیں بناتے ہیں۔ ہڑتالیں کرتے ہیں۔ یہ ہڑتالیں مہینوں چلتی ہیں۔ مگر صدر جمہوریہ اپنے کانوں میں روئی ٹھونس کر بیٹھے رہتے ہیں۔ ملکوں پر فوجیں چڑھا دی جاتی ہیں۔ مگر ان سے پوچھا نہیں جاتا۔ اور فاروق اعظمؓ اپنی ملت کے افراد تو الگ رہے ذمیوں پر محصول عاید کرتے وقت ان سے کئی کئی بار رائے پوچھتے۔ ان سے کہتے اپنی شکایات اور حالات پیش کرو۔

جمہوریت کی یہ شکل جسے عمر فاروقؓ نے روشناس کرایا۔ تاریخ ثقافتِ عالم میں اپنی نظیر آپ ہے۔

علما مغرب نے گو خلافتِ راشدہ کو شخصی حکومت کی ایک شکل قرار دیا ہے۔ مگر ان کے پاس اس بات کا کیا جواب ہے کہ عمرؓ نے جس انداز میں حکومت کی، جو مسلک اختیار کیا۔ جس طرح بات بات پر عوام سے رائے لی اور اس رائے پر عمل کیا وہ اگر ان کے خیال میں جمہوریت نہ تھی تو کیا تھی؟

ہمارا تو دعویٰ ہے کہ ملتِ اسلام نے جمہوریت کی جو شکل دنیا کو دی وہ ثقافتِ اسلامیہ ہی میں نہیں ثقافتِ عالم میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ اتنی مکمل اور جامع ہے۔ جتنی کوئی دوسری جمہوریت نہیں ہے۔

جمہوریت کی اس سے بہتر کیا صورت ہو سکتی ہے کہ عمر فاروقؓ نے اپنے بعد ملت کے امیر کے انتخاب کیلئے جو کونسل تجویز کی اس میں اپنے بیٹے عبداللہ بن عمرؓ کو ان کی دانائی ان کی معاملہ فہمی اور ذہانت کی بنا پر ایک رکن منتخب کیا۔ مگر ان پر پابندی لگا دی کہ وہ خود کو امیدوار نہ بنائیں۔ صرف دوسروں کے انتخاب میں حصہ لیں۔

کتاب الخراج کی روایت ہے۔ حضورؐ نے اپنے والیٔ یمن کو یمن روانہ کرتے وقت تلقین کی۔

"خبردار مظلوم کی پکار اور خدا کے مابین کوئی حجاب نہیں ہے۔"

اسلامی حکومت کے نظم و نسق کی بنا اس بات پر رکھی گئی کہ کہیں کسی شخص پر زیادتی اور ظلم نہ ہونے پائے اسلامی حکومت اس دنیا کے تختہ پر خدا کی نائب تھی۔ وہ یہ بات کبھی گوارا نہ کر سکتی تھی کہ اللہ کے بندوں کے حقوق غضب کئے جائیں۔

اسلام سے پہلے دنیا میں جتنی حکومتیں بنیں۔ ان میں چند فرمانرواؤں کو چھوڑ کر اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو کمزوروں اور غریبوں کو دباتے، ان کا مال چھینتے ان کی آبرو لوٹتے اور ان پر اس طرح حکومت کرتے جیسے وہ آدمی نہ تھے۔

اسلام اس قسم کے نظامِ حکومت کے سخت خلاف تھا۔ جس میں غریب کی آواز نہ سنی جائے۔ دنیا بھر کی حکومتوں اور اسلامی حکومت میں یہی بات ما بہ الامتیاز ہے۔ رسول اللہؐ جب تک اس دنیا میں رہے۔ اپنے ساتھیوں کو انسانی حقوق کی پاسداری کی تعلیم دیتے رہے۔ رسول اللہؐ کے بعد جب صدیقؓ نے ان کی جگہ سنبھالی تو انہوں نے بھی اسی بات

کو ملحوظ رکھا حضرت فاروق رضؓ نے تو یہ اصول بنا لیا تھا۔ کہ جب بھی کسی عامل کا تقرر کرتے، اس کے اموال و جائداد کی فہرست مرتب کر لیتے۔ یہ فہرست دفتر میں محفوظ رکھ لیتے تاکہ اس عامل کی کارگزاری اور آمدنی کا پورا حساب کر سکیں۔ حضرت فاروق رضؓ جب بھی کسی عامل کو باہر بھیجتے۔ اس سے انسانوں کے ساتھ بھلائی کرنے کا عہد لیتے۔ ایک موقع پر انہوں نے اپنے عمال کو صاف اور واضح لفظوں میں تنبیہ کی:۔

" خیال رہے میں نے آپ لوگوں کو امیر اور سخت گیر بنا کر نہیں بھیجا۔ آپ امام بنائے گئے ہیں۔ آپ کا مقام یہ ہے کہ لوگ آپ کی پیروی کریں۔ آپ مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کریں۔ انہیں سزائیں نہ دیں۔ ماریں نہیں، رسوا نہ کریں۔

ان کے لئے اپنے دروازے بند نہ کریں۔ تاکہ زبردست کمزور کو دبا نہ لے۔ اپنے آپ کو ان پر مقدم نہ رکھیں اگر آپ ایسا کریں گے تو گویا ان پر ظلم کریں گے۔"

نہ صرف عمال کو ان کے فرض منصبی کی تلقین کی بلکہ حج کے موقع پر جب لاکھوں مسلمان جمع تھے مسلمانوں سے کہا:۔

" ساتھیو! جو لوگ عمال بنا کر تمہارے ہاں بھیجے جاتے ہیں۔ وہ اس لئے نہیں بھیجے جاتے کہ تمہیں طمانچے ماریں۔ تمہارا مال چھینیں۔ میں انہیں اس لئے تمہارے ہاں بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں رسول اللہؐ کا طریق سکھائیں۔ اگر میرے کسی عامل نے اس کی خلاف ورزی کی ہو تو مجھ سے کہو۔ میں اس سے بدلہ لوں"

عمرو بن العاص رضؓ گورنر مصر اس مجمع میں موجود تھے۔ انہوں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا:۔

" اگر کوئی عامل تادیب کے لئے رعایا کے کسی فرد کو سزا دے تو کیا پھر بھی آپ انتقام لیں گے؟"

حضرت فاروق رضؓ نے مجمع عام میں قسم کھائی اور کہا:۔

" ہاں میں ایسا کروں گا۔ میں نے رسول اللہؐ کو ایسا کرتے دیکھا۔ خبردار! مسلمانوں کو مارنا نہیں، ورنہ وہ رسوا ہو جائیں گے ان کے حقوق غصب نہ کرو۔ ورنہ وہ نافرمانی پر مجبور ہوں گے۔"

یہ محض لفظی تلقین نہ تھی۔ وہ اس پر عمل بھی کرتے۔ انہوں نے عمال کے احتساب کے لئے ایک محکمہ قائم کر رکھا تھا۔ وہ عادل اور معتبر اشخاص کو عمال کے محاسبہ کے لئے تمام صوبوں میں بھیجتے رہتے۔ یہ محاسب رعایا سے ملتے اور عمال کے طریق کار پر ان سے رائیں لیتے۔ اگر حضرت فاروق رضؓ کو کبھی معلوم ہوتا کہ عمال نے کسی کے ساتھ زیادتی کی تو وہ انہیں کڑی سزائیں دیتے۔

عیاض بن غنم گورنر صوبہ کا واقعہ تو تاریخ عالم میں منفرد ہے۔

عیاض کے خلاف شکایت تھی کہ وہ دربان رکھتے ہیں۔ اور ایک باریک لباس پہنتے ہیں۔ ان کا یہ طریق کار حضرت فاروق رضؓ کی واضح ہدایات کے خلاف تھا۔ فاروق رضؓ کی ہدایات تھیں کہ نہ کوئی گورنر باریک لباس پہنے اور نہ

دروازے پر دربان رکھے تاکہ عوام اور اس میں کوئی پردہ حائل نہ ہو۔ عیاض کے خلاف یہ شکایت فاروق کے پاس آئی تو انہوں نے محمد بن مسلمہؓ کو تحقیقات کا حکم دیا۔ اور فرمایا اگر شکایت صحیح ہو تو عیاض جس حال میں ہوں انہیں میرے پاس لے آؤ۔ محمد بن مسلمہ عیاض سے ملنے کے لئے گئے۔ عیاض کے دروازے پر دربان بھی تھا اور ان کے کپڑے بھی باریک تھے۔ انہوں نے عیاض کو فاروقؓ کا حکم سنایا اور ساتھ لے کر مدینہ آئے۔

بظاہر یہ قصور کوئی بڑا قصور نظر نہیں آتا۔ عیاض معمولی آدمی نہ تھے صحابی رسولؐ تھے۔ اور پھر ایک صوبہ کے گورنر تھے۔ مگر عمرؓ نے انہیں معاف نہیں کیا۔ تنبیہہ کافی نہیں سمجھی۔ بکریوں کا گلہ منگوایا۔ کمبلی کا لباس پہننے کو دیا۔ اور حکم دیا۔ اس گلے کو چراؤ بھی اور پانی بھی پلاؤ۔ کئی دن تک ان سے یہ مشکل کام لیا۔

یہ معمولی سزا نہ تھی۔ پورے عالم اسلام میں یہ خبر پھیل گئی۔ کہ عیاضؓ کو فاروقؓ نے کیا سزا دی ہے۔

اسی قسم کا ایک دوسرا واقعہ سعد بن ابی وقاصؓ کا ہے۔ وہ کوفہ کے گورنر تھے۔ انہوں نے اپنے مکان کے آگے ایک ڈیوڑھی بنا لی تھی یعنی ایک قسم کا عوام میں اور خود میں حائل کر لیا تھا۔ اب عوام بے دھڑک ان کے پاس نہ آ سکتے تھے۔ ان کی تادیب کے لئے بھی محمد بن مسلمہؓ ہی بھیجے گئے۔ انہیں اجازت دی گئی تھی کہ گر ڈیوڑھی ہو تو اسے آگ لگا دیں۔ انہوں نے ڈیوڑھی دیکھی تو اسے آگ لگا دی۔ اور جب تک ڈیوڑھی جل نہ گئی۔ سعد بن ابی وقاص سے کوئی بات نہ کی۔ لوگوں نے یہ ڈیوڑھی جلتی دیکھی تھی اور جان لیا تھا یہ کیوں جلائی گئی ہے۔

موجودہ دور میں گو یہ واقعہ کچھ ناممکن سا معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس وقت یہ ممکن تھا۔ اور یہی وجہ تھی کہ اسلامی حکومت نے ہر دلعزیزی کی سند پائی اور اسلام کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوا۔

ایک خطیب

ہماری مسجدیں اور ائمہ مساجد

(اس مضمون میں ایک مشہور خطیب مسجد نے اپنے تاثرات و تجربات قلمبند کئے ہیں اور یہ درحقیقت ہماری بیشتر مساجد کا صحیح نقشہ ہے اسلامی معاشرہ میں مساجد کی جو اہمیت ہے وہ کسی صراحت کی محتاج نہیں لیکن نااہل متولیوں اور اسلامی تعلیمات سے ناواقف اماموں اور خطیبوں نے اسلام کے مقاصد کو نقصان پہنچا کر مسجدوں کو اپنی مقصد براری کا ذریعہ اور باہمی اختلافات کا اکھاڑہ بنا دیا ہے۔ یہ صورتِ حال فوری توجہ کی متقاضی ہے۔)

میری زندگی کا بیشتر حصہ درس و تدریس اور خطابت و امامت میں گذرا ہے۔ زندگی کے اس عریض و طویل عرصہ میں میں نے جو تلخ تجربات و مشاہدات حاصل کئے، میں ان کو اربابِ فکر و نظر اور قارئینِ کرام کے سامنے اس لئے پیش کر رہا ہوں کہ وہ اپنی مذہبی زندگی کی اُن بنیادی خامیوں، خرابیوں، کوتاہیوں اور بربادیوں کی طرف متوجہ ہوں جو اندر ہی اندر مسلمانوں کو گھن کی طرح کھائے جا رہی ہیں، اُن کی تنظیم و بیداری اور دینی و دنیوی ترقی کی راہ میں مخل ہیں، جو مغرب زدہ طبقے اور سنجیدہ و متین لوگوں کو مساجد اور آئمہ مساجد سے دور کئے ہوئے ہیں اور جن کی وجہ سے اسلام بہت بری طرح بدنام ہو رہا ہے۔

ان چیزوں کو بیان کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مساجد کی اہمیت و عظمت اور خطابت و امامت کے منصبِ عظمیٰ کی بلندی و شان بیان کر دی جائے۔

مساجد کی تولیت کن کو زیب دیتی ہے؟ یہ ایک آفتاب سے زیادہ روشن حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی تعمیر و اصلاح اور تنظیم و بیداری میں مساجد کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ مسجدیں اللہ کا گھر اور مولنا ظفر علی خاں نور اللہ مرقدہٗ کے الفاظ میں "کعبہ کی بیٹیاں" ہیں۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد اسلامی مملکت اور خلافتِ الٰہیہ کے قیام کے لئے سب سے پہلا کام جو کیا تھا وہ مسجد کی تعمیر تھا۔ اسی مسجد میں اخوتِ اسلامیہ کا سنگِ بنیاد رکھا گیا۔ عہدِ نبوت کے مسلمانوں کو یہیں سے ایمان و اخلاق، تقویٰ و طہارت، خوف و خشیت، محبت و اخوت، نظم و اتحاد، یک جہتی و ہم آہنگی اور جہانبانی و کشور کشائی کی وہ دولت و طاقت ملی جس نے اقصائے عالم میں پاکیزگیٔ حیات کا نور بکھیر دیا، حق و عدل کے ڈنکے بجا دیئے، ارتقائے انسانیت اور فلاحِ انسانیت کی تمام راہیں کھول دیں۔ اور جس کے سامنے دنیا کی تمام طاغوتی طاقتوں نے خائب و خاسر ہو کر دم توڑ دیا۔

مسجدوں ہی سے تو وہ علماء و فضلا، فقیہ و حکیم، مدبر و منتظم، مجاہد و فاتح او مقنن نکلے تھے جن سے خدا پرستی و نیک عملی، خدمت انسانیت، مسرت افزا تمدن و حضارت، عدل پرور سیاست و معیشت اور انسانیت نواز افکار و اعمال نے جلا پائی۔ انہی کے نقوشِ قدم تو ہیں جو آج بھی دنیا کے مفکرین و مدبرین کو امن و سلامتی اور نجات و کامرانی کی طرف رہنمائی کر رہے ہیں۔ مساجد کی اسی اہمیت و عظمت کی بنیاد پر ارشاد باری ہے:

ما کان للمشرکین ان یعمروا مسجد اللّٰہ شٰھدین علیٰ انفسھم بالکفر اولٰئک حبطت اعمالھم وفی النار ھم خلدون انما یعمر مسجد اللّٰہ من اٰمن باللّٰہ والیوم الاٰخر واقام الصلوٰۃ واتی الزکوٰۃ ولم یخش الا اللّٰہ فعسیٰ اولٰئک ان یکونوا من المھتدین ٥ (پارہ ۱۰۔ التوبہ)

مشرکین کا کام نہیں کہ اپنے آپ پر کفر کی گواہی دیتے ہوئے اللہ کی مسجدوں کو آباد کریں۔ اُن کے عمل بے کار ہیں اور وہ آگ میں ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ کی مسجدیں تو صرف وہی آباد کرتے ہیں جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان لائے اور جنہوں نے نماز کو قائم کیا اور زکوٰۃ دی اور اللہ کے سوا کسی سے نہ ڈرے۔ سو اُمید ہے کہ یہ ہدایت پانے والوں میں سے ہوں۔

ان آیتوں میں یہ بیان ہوا ہے کہ مسجدوں کی تعمیر کون نہیں کر سکتے اور کون کر سکتے ہیں۔ یہاں یعمروا عمارۃ کے الفاظ آئے ہیں جو ویران کرنے کی ضد ہیں۔ ویران کرنے کی ضد آباد کرنا مسجد کے آباد کرنے کے مفہوم میں عندالضرورت ان کی شایانِ شان تعمیر، اشیاء ضروریہ کا فکر و اہتمام، نفاست و پاکیزگی، زینت و آرائش، ائمہ اور خادموں کا تقرر، اذان و جماعت کا باقاعدہ انتظام اور اسلامی مقاصد کا پورا ہونا وغیرہ یہ سب چیزیں داخل ہیں یعنی جن جن چیزوں سے مسجدوں کی رونق بڑھے، نمازیوں میں حجازی اوصاف پیدا ہوں اور اسلامی انقلاب کی راہ صاف و ہموار ہو وہ سب کی سب تعمیر مسجد کے مفہوم میں شامل ہیں۔

مطلب یہ کہ مسجدیں خدائے واحد کی عبادت و پرستش کے لئے وقف ہوں۔ خدا پرستی، نیک عملی، تقوےٰ و طہارت، محبت و اخوت اور روحانی عروج و ارتقاء کا منبع ہوں اور وہ قلوبِ مومنین کو کھینچنے اور ایمانی اوصاف و خصائص حاصل کرنے کا ذریعہ ہوں۔ اس لئے ان کے متولی، مجاور، آئمہ، خادم اور آباد کار لوگ وہی ہو سکتے ہیں جو دوسروں سے زیادہ اسلامی سیرت و کردار رکھتے ہوں، اپنے اخلاق و اعمال میں بلند و ممتاز ہوں اور خدائے قدوس کی صفاتِ خداوندی اور حقوق و اختیارات میں دوسروں کو شریک نہ کرتے ہوں یعنی ان بداخلاقیوں اور بدکرداریوں سے پاک ہوں جن کو قرآنِ حکیم میں شرک، فسق اور ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔

ہماری مساجد کے متولی۔ اسلام تو یہ چاہتا ہے کہ مساجد کے متولی وہ حضرات ہوں جو صحیح اسلامی صفات کے مالک ہوں، مگر ہمارے یہاں یہ حال ہے کہ مساجد کی تولیت کسی کو سپرد کرتے وقت سرے سے یہ دیکھا ہی نہیں جاتا

کہ قرآن اس بارے میں کیا کہتا ہے۔ مساجد سے تعلق رکھنے والے نمازی قرآن اور اسلام کو بالائے طاق رکھ کر صرف یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے محلہ میں سب سے زیادہ دُنیوی وجاہت رکھنے والا، سب سے زیادہ با اثر، سب سے زیادہ حکام رس اور بڑا دولت مند کون ہے۔ جو اُن کے اس معیار پر پورا اُترتا ہے بس اُسی کے سر پر تولیت کا تاج دھر دیا جاتا ہے یعنی وہ صرف یہ دیکھتے ہیں کہ کس کے اثر سے زیادہ چندہ ہوگا اور مسجد کا کام چلے گا۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ فساق و فجار تک متولی بن جاتے ہیں۔

نااہل اور اسلامی سیرت و کردار سے محروم متولیوں کی تولیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تھوڑا بہت مسجدوں کا کام تو چل جاتا ہے۔ مگر مسجدیں حقیقی نورِ ایمان اور پاکیزگیٔ حیات کی اثر آفرینی سے محروم ہو جاتی ہیں۔ ان کی تولیت میں اسلامی مقاصد و مطالبات پورے نہیں ہوتے یعنی اقامتِ صلوٰۃ سے اسلام کے پیشِ نظر روحانی اور اخلاقی پاکیزگی کا جو پروگرام ہے وہ دھرے کا دھرا رہ جاتا ہے۔ مسجد کا متولی ایک شخص ہو یا ایک مجلسِ منتظمہ دونوں صورتوں میں نتائج یکساں رونما ہوتے ہیں۔ آمریت یا جمہوریت سے کوئی فرق نہیں۔ بے شعوری، بدانتظامی اور نااہلی خواہ ایک شخص سے متعلق ہو یا سو پچاس اشخاص سے بہر حال نتائج آفرینی میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اسلام صرف اثر و رسوخ، دولت و ثروت اور انتظامی قابلیت ہی نہیں چاہتا بلکہ ان چیزوں سے بڑھ کر ذہنِ رسا، قلبِ صافی، مستقیم نظر اور خلوص و ایثار کا بھی طلبگار ہے۔ مگر آہ یہ بنیادی چیزیں ہمارے متولیانِ کرام کے پاس کہاں؟ اس کا یہ مطلب ہرگز ہرگز نہیں کہ تمام کے تمام متولیوں کا یہی حال ہے۔ اللہ کے فضل سے ہمارے یہاں کچھ خدا پرست، متقی، مخلص، باشعور، دیانت دار اور قابل متولی و منتظم بھی ہیں۔ لیکن بحث تو عمومی حالت سے ہو رہی ہے نہ کہ مستثنیات سے۔ حکم تو کثرت پر لگایا جایا کرتا ہے۔ بتلانا یہ ہے کہ اکثریت ایسے متولیوں کی ہے جن سے مساجد کی آبادی کا وہ مقصد پورا نہیں ہوتا جو اسلام کے پیشِ نظر ہے۔

بدانتظامیاں اور خرابیاں۔ نااہل متولیوں اور منتظمین کی وجہ سے پہلی خرابی تو یہ رونما ہوئی کہ مسجدیں اللہ کے لئے نہ رہیں۔ اللہ کے گھروں پر فرقوں، جماعتوں اور پارٹیوں کا قبضہ ہوگیا۔ متولی اور منتظم جس فرقہ، جس جماعت اور جس پارٹی سے تعلق رکھتے ہیں بس وہ اپنے مخصوص عقائد و اعمال ہی کو اسلام سمجھ کر اور دوسرے فرقوں، جماعتوں اور پارٹیوں کو کافر، مشرک، بدعتی، گمراہ، فتنہ پرور اور خود غرض ٹھہرا کر اُن پر اپنی مسجدوں کے دروازے بند کر دیتے ہیں۔ غضب خدا کا مسجدوں پر دیوبندیت، بریلویت، سنیت اور شیعیت کے بورڈ لگے ہوئے ہیں اور وہ مسجدیں جن سے مسلمانوں کو باہمی محبت و اخوت کا سبق ملنا چاہیئے تھا اُنہی سے باہمی نفرت و حقارت، بغض و عناد، فرقہ بندی، انتشار پسندی اور فساد انگیزی کو تقویت مل رہی ہے۔

پورے پاکستان میں کوئی ایسی مسجد نظر نہیں آتی جہاں سے اُسی ایمان و تقویٰ اور محبت و اخوت کا درس

بل رہا ہو جس کا مطالبہ اسلام کر رہا ہے۔ ملوکیت وملائیت کی آمیزش والے اسلام کی تبلیغ واشاعت ہر مسجد سے ہو رہی ہے مگر عہدِ نبوت اور خلافتِ راشدہ والے حقیقی اسلام کی آواز کہیں سے بھی بلند نہیں ہوتی۔ احیاءِ اسلام اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی تمام راہیں بند پڑی ہیں مگر اقامتِ دین اور اسلامی انقلاب کے خواب دیکھے جا رہے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ عہدِ نبوت میں تطہیرِ فکر، تعمیرِ سیرت اور اقامتِ دین کا کام مسجدِ نبویؐ سے شروع ہوا تھا مگر ہماری مسجدوں میں اس کام کا نشان تک نہیں ملتا۔

مساجد کے بے شعور اور نا اہل متولی و منتظمین اپنے اپنے مخصوص عقائد و اعمال اور اغراض و مفاد کو سامنے رکھ کر ائمہ اور خطباء کا تقرر کرتے ہیں۔ جو ان کے اپنے معیار پر پورا اترے وہی اپنی مسجد میں خدائی فوجدار اور جنت و دوزخ کا ٹھیکیدار بن کر بیٹھ جاتا ہے اور فی سبیل اللہ فساد کا محبوب و مرغوب مشغلہ شروع کر دیتا ہے۔ اسلام کی برتری، مسلمانوں کی بہتری، کتاب و سنت کے مطابق صحیح رہبری اور خدمتِ دین کا جذبۂ صادقہ نہ منتظمین میں ہوتا ہے اور نہ ائمہ وخطباء میں۔ وہ جانتے ہی نہیں کہ خطابت و امامت کے منصبِ جلیلہ کی حقیقی قدر و قیمت کیا ہے۔ یہ منصب کن فکری صلاحیتوں، علمی قوتوں اور ذمہ داریوں کا طلبگار ہے۔ مردہ بہشت میں جائے یا دوزخ میں یاروں کو اپنے حلوے مانڈے سے کام۔

منتظمین اور خطباء۔ منتظمین مساجد کو اگر اپنے ڈھب کے ائمہ وخطباء مل جائیں تو بس کاروبارِ تفرق و خود غرضی بڑی خوبصورتی اور آسانی کے ساتھ چلتا رہتا ہے اور اگر سوءِ اتفاق سے ان کو لیڈر قسم کے خطیب و امام مل جائیں تو بس مجلسِ منتظمہ اور خطیب صاحب میں حصولِ عز وجاہ اور بالادستی کی جنگ شروع ہو جاتی ہے مجلسِ منتظمہ اپنا انتظام اور بالادستی قائم رکھنا چاہتی ہے اور خطیب صاحب اپنی جامعہ مسجد میں اپنا جھنڈا گاڑنا اور نمازیوں پر اپنا سکہ رواں کر دینا چاہتے ہیں۔ اس کشمکش میں بعض اوقات گالم گلوچ، مار پیٹ اور مقدمہ بازی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔

ہمارے ائمہ مساجد۔ اگر اسلامی سیرت وکردار اور اسلامی مقاصد و مطالبات کو مدِ نظر رکھا جائے تو ائمہ مساجد کو نسبتاً سب سے زیادہ بلحاظ علم و عمل اور بلحاظ اخلاق و تقوے بلند، پاکیزہ اور ممتاز ہونا چاہیے۔ اگر وہ علمی اور اخلاقی اعتبار سے مقتدیوں سے بھی زیادہ پست و جاہل ہوں تو مقصدِ امامت ہی فوت ہو جاتا ہے۔

بدقسمتی سے ہمارے ائمہ مساجد کی حالت حد سے زیادہ ناگفتہ بہ ہے۔ مقتدر و با اثر مسلمانوں نے ان کو حد سے زیادہ ذلیل و حقیر بنا کر رکھ دیا ہے۔ دیہات میں تو وہ "کمین" کے زمرہ میں داخل ہیں۔ قصبات و شہروں میں جو تھوڑی بہت عزت و قدر ہے وہ بھی رسمی، سطحی اور جذباتی۔ شہروں کی خطابت و امامت کا کانٹوں بھرا تاج کسی عالم کے سر پر اس لئے رکھا جاتا ہے کہ خداوندانِ دولت و اقتدار کی خدائی قائم رہے، وہ عوام کو

خیالی جنت اور جذبات کی دنیا میں مست و مگن رکھیں تاکہ بڑوں کو کسی قسم کا خطرہ لاحق نہ ہو۔ ہماری قوم کے سربراہوں نے نہ مساجد کی اہمیت کو سمجھا، نہ اقامتِ صلوٰۃ کا مقصد سمجھا اور نہ آئمہ مساجد کی قدر و قیمت کو پہچانا سب چیزوں کو بازیچۂ اطفال اور اپنے اغراض و مفاد کا آلۂ کار بنا کر رکھ دیا گیا۔

دوسری طرف یہ ہوا کہ قوم کے سربراہوں نے ان کو پست و پامال کیا ہی تھا، اُنہوں نے بھی خود اپنے آپ کو جہالت و حماقت، خوشامد و چاپلوسی، زمانہ ناشناسی، تنگ نظری، کورذوقی، پست ہمتی اور شکم پرستی کا مجسمہ اور شاہکار بنا لیا۔ یہ اپنے ساتھ قوم کو بھی لے ڈوبے۔ نفس پرستی اور خواہشات کی پیروی کے ایسے ایسے نمونے دکھائے تو شرافت و انسانیت پسینہ پسینہ ہو کر رہ گئی۔

ائمہ مساجد اور شرک و بدعت۔ سب جانتے ہیں کہ توحید کا قیام، شرک کا بالکلیہ استیصال، اتباعِ سنت اور اجتناب بدعت اسلام کے اہم اور بنیادی مقاصد ہیں۔ اگر یہ مقاصد مساجد اور ائمہ مساجد کے ذریعے پورے ہوتے رہتے تو آج ہمارے عوام کی اکثریت اس بُری طرح شرک و بدعت کے سیلاب میں نہ بہتی کہ وہ بتیس کروڑ دیوتاؤں کے پجاریوں اور مشرکین مکہ کو بھی پیچھے چھوڑ گئی ہے۔ وہ کونسی قسم کا شرک ہے جس میں ہم چوٹی کے مقام پر نظر نہیں آتے۔ وہ کونسی بدعت ہے جس کو ہمارے اندر فروغ حاصل نہیں۔ فسق و معصیت کی بات چھوڑئیے، اُس کا ذکر نہیں۔ بات تو شرک و بدعت کی ہے۔ یہی تو وہ دو بلائیں ہیں جو ہدایت یافتہ قوموں کا دل و دماغ چاٹ جایا کرتی اور ان کو پستی و ذلت کے تحت الثریٰ میں اُتارا کرتی ہیں۔ آج یہی تو وہ دو بنیادی گمراہیاں ہیں جن کی وجہ سے عوام کی نگاہوں سے حقیقتِ اسلام اوجھل ہے۔ اور جو مسلمانوں کو اسلام کی راہِ راست پر نہیں آنے دیتیں۔

اس اُمت میں یہ دو گمراہیاں صدیوں سے نفس پرست بادشاہوں، زرپرست علماء سوء اور ریاکار اور بناوٹی صوفیہ کے ہاتھوں پروان چڑھتی چلی آرہی ہیں۔ اس اُمت میں جتنی بھی گمراہیاں اور فتنے پیدا ہوئے اُن سب کا منبع شرک و بدعت ہے۔ انہی کے پردہ میں تمام خود غرضیاں اور نفس پرستیاں تقدس کے پردوں میں پرورش پاتی ہیں اور بگڑی ہوئی قوموں کو دولت و اقتدار کا پرستار بناتی ہیں۔ عوام غیر اسلامی باتوں کو اپنا دین و ایمان اور نیکی و عبادت سمجھتے ہیں اور ائمہ مساجد کا فرض ہے کہ ان کو اس گمراہی سے نکالیں لیکن اس کے برعکس اس تباہ کُن شرک و بدعت کو ہمارے ائمہ مساجد سے تقویت مل رہی ہے۔ اس لئے کہ شرکیہ افکار و اعمال اور مبتدعانہ لہو و لعب سے ائمہ مساجد کی آمدنیاں ہوتی ہیں۔ ان کو روٹیاں ملتی ہیں۔ ان کی جتنی بھی ضرورتیں پوری ہوتیں اور معاشی مفاد حاصل ہوتے ہیں اُن کا زیادہ تر حصہ شرک و بدعت پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ یہی تو وجہ ہے کہ خود غرض، نفاق انگیز اور شکم پرست ائمہ مساجد دوسرے فرقوں کے بڑے بڑے زاہد و مرتاض بزرگوں تک کو ہدفِ مطاعن بناتے رہتے ہیں۔ ان پر کفر کے فتوے لگاتے، ان کو انبیاء علیہم السلام اور بزرگانِ

دین کی توہین کرنے والا تبلاتے اور مسلمانوں کو اُن سے بیزار و متنفر کرتے ہیں۔

جن اختلافی مسائل میں مسلمان آپس میں لڑتے مرتے ہیں۔ ان کو زیادہ ہوا دینے والے اور مسلمانوں کو بھڑکانے والے ائمہ مساجد ہوتے ہیں۔ اُنہی کی وجہ سے ہماری مسجدیں اکھاڑا بنی ہوئی ہیں۔ مسجدوں ہی سے عوام کو نفرت و بیزاری، بغض و عناد اور اشتعال پذیری کا سبق ملتا ہے۔

لطف یہ کہ جو خطیب و امام دوسرے فرقے کے اکابر اور مسلمانوں کے خلاف بڑھ چڑھ کر اشتعال انگیز تقریریں کرے دھڑلے سے مناظرے کرے۔ چیلنج پر چیلنج دے۔ شیر بن کر اپنے حریفوں کو للکارتا ہے اور اپنے معتقدین کو ہر وقت آمادۂ فساد رکھے بس وہی مسلمانوں میں مشہور و مقبول ہوتا ہے۔ اُسی کو سب سے بڑا عالم، محافظِ دین، علمبردارِ شریعت، عاشقِ رسولؐ، مجاہد اور غازی سمجھا جاتا ہے اور اُسی سے بڑے بڑے لوگ ڈرتے ہیں۔ ان تمام خرابیوں اور فساد انگیزیوں کی جڑ شرک و بدعت، خودغرضی، معاشی مفاد اور فرقہ بند ائمہ مساجد کے اغراض ہیں۔

امامت کے جھگڑے۔ ہر وہ مولوی جس کے قبضہ میں کسی مسجد کی امامت آجائے وہ سب سے پہلے ملک و ملت کی ضرورتوں، وقت کے تقاضوں اور اسلامی حقائق و مقاصد کو پس پشت ڈال کر یہ کوشش کرتا ہے کہ مسجد کے منتظمین کو خوش رکھے، مقتدیوں پر اپنی تقدس مآبی اور علمی شان کا رعب طاری کر دے، ان کی فکری صلاحیتوں اور تنقیدی قوتوں کو مفلوج و ناکارہ بنا کر ان کے دل و دماغ کا مالک بن جائے۔ اس کو زیادہ سے زیادہ سہولتیں اور معاشی مفاد حاصل ہوں اور ہاتھ آئی ہوئی امامت کسی طرح ہاتھ سے نہ جانے پائے مسلمان بھاڑ میں جائیں۔ اسلام رہے نہ رہے۔ اور قیامت سے پہلے قیامت آجائے۔ مگر اس کی خطابت و امامت جانے نہ پائے۔ ورنہ سارا دین خطرہ میں پڑ جائے گا۔

خطیب و امام اس قدر حیلہ گری سے کام لیتے ہیں کہ وہ اپنی ہر کمزوری، برائی، غلطی اور عیب و نقص کو بڑی آسانی اور خوبصورتی کے ساتھ حُسن و جمال اور شریعت نوازی کا لباس پہنا کر اپنے معتقدوں کو بُدھو اور مخالفوں کو دم بخود بنا کر رکھ دیتے ہیں۔ یہ علمبردارانِ شریعت لوگوں کی آنکھوں میں خاک جھونک دینے کے ایسے ماہر ہوتے ہیں کہ اپنی نفس پرستی کو اتباعِ شریعت بنا کر دکھا دیتے ہیں۔ یہ اُنہی کی توشعبدہ گری ہے کہ تعدد ازدواج اور لونڈیوں کے مسئلہ میں اسلام کا اصل نقطۂ نظر عوام کی نگاہوں سے اوجھل رکھا گیا ہے۔

ایسے نفس پرست ائمہ اپنی اماموں کے تحفظ و بقاء کے لئے اپنی ایک مضبوط پارٹی بنا لیتے ہیں۔ اگر چند مخلص اور دیندار لوگ امام صاحب کے خلاف کوئی بات زبان پر لائیں تو وہ اندھے عقیدت مند اس کی زبان گدی سے کھینچ لینا چاہتے ہیں۔ اگر مخلصین و مصلحین کمزور ہوتے ہیں تو بچارے کلیجہ مسوس کر رہ جاتے ہیں اور اگر وہ مضبوط ہوئے تو وہ اپنا امام لے آتے ہیں۔ پہلا امام مسجد چھوڑنے میں نہیں آتا اور دوسرا امام گھس نہیں پاتا۔ دونوں پارٹیاں آپس میں لڑ لڑ مرتی ہیں۔ ہر جگہ اس قسم کی اماموں کے جھگڑے سننے میں آتے رہتے ہیں۔

ائمہ مساجد کا علم و عرفان۔ یہ تو تھا ائمہ مساجد کی، نفاق انگیزی، فتنہ پروری اور اخلاق کا حال، اب اُن کے علم و عرفان کی حقیقت بھی سن لیجئے زیادہ تر ائمہ مساجد وہ ہوتے ہیں جو کچی پکی روٹی، راہِ نجات، منیۃ المصلی، رکن دین، انواع بارک اللّٰہ، قصص الانبیاء، قصص المحسنین اور وڈی ہیر وغیرہ کتابیں پڑھ پڑھ کر امام بن جاتے ہیں اور کچھ فارغ التحصیل اور سند یافتہ مولوی بھی ہوتے ہیں۔ ان کا علم صرف فقہی و کلامی مسائل اور مخصوص افکار و اعمال تک محدود ہوتا ہے۔ فلسفیانہ مباحث، منطقیانہ باریکیوں اور اختلافی اُلجھنوں سے یہ بخوبی واقف ہوتے ہیں۔ اپنے مسلک و نظریہ کو اچھی طرح سمجھتے ہیں، اپنے اساتذہ اکابر اور مکتبِ فکر کی حمایت و اشاعت، ادب و احترام اور محبت و عقیدت میں بڑے سرگرم ہوتے ہیں لیکن ملک و ملّت کے تقاضوں کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے:

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے؟
اس کو کیا جانیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام

ان میں زیادہ تر ایسے ہوتے ہیں جن کو ملک و ملّت کی سیاسی و تمدّنی ضرورتوں، عصرِ حاضر کے تقاضوں اور تعمیر و اصلاح کے کاموں سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی۔ یہ نہیں جانتے کہ ہم کیا تھے اور کیا بن گئے اور کیوں؟ دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور کیا ہونا چاہیئے؟ ہاں یہ ضرور جانتے اور چاہتے ہیں کہ دین کو فروغ حاصل ہو اور بے دینی کو موت آجائے۔ مگر دین کو فروغ دینے اور اسلامی انقلاب برپا کرنے کا موجودہ تمدّنی ارتقاء کو ملحوظ رکھتے ہوئے نبویؐ طریقہ کیا ہے؟ اور بے دینی کے شیوع کی راہیں کونسی ہیں؟ یہ مولانا بالکل نہیں جانتے۔ اسلامی دستور کا نام سن رکھا ہے، اس لئے حضرت اسلامی دستور چاہتے ہیں مگر اسلامی دستور کی حقیقت کیا ہے؟ یہاں حضرت کی سٹی گم۔

ہمارا زوال اور مولوی۔ ہمارے عالم، امام اور مذہبی پیشوا پر اسلام نے قیادت و رہنمائی کی بڑی بڑی ذمہ داریاں ڈالی تھیں اور اس کو علومِ نبوّت کا وارث بنایا تھا مگر ان لوگوں کی اکثریت کو ان ذمہ داریوں کا شعور و احساس تک نہیں۔ اس کی فکری خامیوں، عملی کوتاہیوں، اور طبعی سہل انگاریوں سے ہماری تاریخ بھری پڑی ہے۔ ہمارا امام اس امر کی سعی بلیغ کرتا رہا ہے کہ خود اپنے دماغ پر آنچ نہ آنے دے۔ کوئی دوسرا اس کی دقتوں کا سامنا کرے اور وہ خود سکون و عافیت کی زندگی بسر کرتا رہے۔ وہ ہر وقت اور مشکل کا مقابلہ کرنا اُس وقت تک ملتوی کرتا رہتا ہے جب تک وہ خود اُس کے سر پر آکر سوار نہ ہو جائے۔

صفحۂ عالم سے ہماری مذہبی، اخلاقی اور سیاسی اہمیت و عظمت حرفِ غلط کی طرح مٹ گئی۔ ہمارا امام اس کا ماتم تو کرتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ ایسا کیوں ہوا۔ وہ کونسی خرابیاں اور رکاوٹیں ہیں جو ہمیں اسلام کی راہِ راست پر نہیں آنے دیتیں۔ ہمارا امام اس سے بھی باخبر نہیں۔ ہمارے زوال و انحطاط کے حقیقی اسباب کیا ہیں؟ اور کتاب و سنت کے مطابق عروج و ارتقاء کی سبیل اس زمانہ میں کیا ہے؟ یہاں بھی ہمارا امام طفلِ مکتب ہے۔

اس تنقید اور حقیقت بیانی سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمارے ائمۂ مساجد، عالمانِ دین اور مذہبی پیشواؤں میں ایک شخصیت بھی اس پایہ کی نہیں جو اسلام کی صحیح نمایندگی و ترجمانی کر سکے اور مسلمانوں کی بگڑی بنا سکے۔ اللہ کے فضل و کرم سے ہمارے ائمہ مساجد اور علماء میں ایسی ایسی مایۂ صد فخر و ناز ہستیاں بھی خال خال ہیں جو ٹھیک ٹھیک اسلام کی نمایندگی کر رہی ہیں۔ جو کما حقہٗ دینی و بصیرت بھی رکھتے ہیں۔ عصرِ حاضر کے تقاضوں، ملکی و ملی ضرورتوں، تعمیر و اصلاح کے کاموں کی صلاحیتوں اور مجاہدانہ عزائم سے بہرہ ور ہیں۔ لیکن مصیبت اور رونا یہ ہے کہ ان کو کوئی جانتا پہچانتا نہیں۔ ان کو مسلمانوں میں اثر و رسوخ حاصل نہیں اور ان کی آواز نقار خانہ میں طوطی کی صدا ہے۔ وہ پوری آزادی، بے باکی اور ہمت و جمعیت کے ساتھ احیاء اسلام اور تعمیرِ ملت کا کوئی کام وسیع و ہمہ گیر انداز میں نہیں کر سکتے۔

میرے تلخ تجربات۔ میرا تجربہ یہ ہے کہ ایسے خطیب و امام اور مفکر و مدبر علمائے حق جو خداداد صلاحیتوں کے مالک ہیں اور جو ردِ اجی اسلام کے مقابلہ میں حقیقی اسلام معقول و مدلل صورت میں پیش کر سکتے ہیں وہ مسلمانوں میں کہیں بھی مشہور و مقبول نہیں ہو سکتے۔ کوئی خطیب و امام جب تک کسی مذہبی فرقہ، کسی جماعت، کسی سیاسی پارٹی اور کسی مقتدر شخصیت کی تائید و حمایت اور پشت پناہی حاصل نہ کرے وہ کسی حقیقی اسلام کی آواز بلند کر کے اور پوری حق پرستی و بیباکی کا ثبوت دے کر کہیں بھی نہیں رہ سکتا۔ علماءِ حق کو مجبور کر دیا گیا ہے کہ وہ متعلقہ فرقہ، جماعت، پارٹی اور شخصیت کے خلاف کوئی بات نہ کہیں، نہ کسی کی تنقید کریں اور اُن کے فرقہ یا جماعت نے اسلام کے بنیادی حقائق و تعلیمات کے متعلق جو مخصوص تعبیر و توجیہ کر رکھی ہے، اُس سے اِدھر اُدھر نہ ہوں۔ بس اپنے ہی فرقہ اور جماعت کا راگ الاپتے رہیں اور تقلید کے دائرہ سے آگے بڑھ کر تحقیق کے میدان میں قدم نہ رکھیں۔

علماءِ حق کو اس قابل نہیں رکھا گیا کہ وہ پورے خلوص و شعور اور دیانت و تقویٰ کو سامنے رکھ کر اسلاف کرام کے طریقہ کے مطابق اور استدلال و استنباط کے شرائط و آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے بھی فکر و اجتہاد سے کام لیں، عقل و نقل میں تطابق و توازن قائم کرنے کی کوشش کریں اور اسلام کو معقول و مدلل صورت میں پیش کرنے کی جرأت کریں۔ روایات پرستی تقلید جامد اور عوام کی خوشنودی کا اتنا استیلاء و غلبہ ہے کہ جید علماء تک کی اتنی ہمت و جرأت نہیں ہو سکتی کہ کسی نقل کے خلاف زبان ہلائیں، خواہ وہ کتنی ہی عقل و نقل کے خلاف ہو۔ علماءِ حق کے ارد گرد یہ حصار کھینچ دیا گیا ہے کہ تمہیں بطورِ خود کتاب و سنت سے کچھ سمجھنے سمجھانے کا حق نہیں۔ کتاب و سنت سے جتنا کچھ سمجھنا اور سمجھانا تھا وہ ہمارے ائمۂ مجتہدین اور محدثین کرام نے سب کچھ سمجھ لیا۔ اب تم بھی وہی سمجھو جو انہوں نے سمجھا۔ اتباعِ سلف کا طریقہ یہ مقرر کر دیا گیا ہے کہ جو کچھ کتاب و سنت سے اُنہوں نے سمجھا وہی تم بھی سمجھو، جو کچھ اُنہوں نے کہا وہی تم بھی کہو اور جو کچھ اُنہوں نے کیا وہی تم بھی کرو۔ یعنی تم اپنی فکری قوتوں کو مفلوج و ناکارہ بنالو تمہارے سوچنے سمجھنے کے لئے کچھ باقی نہیں رہا۔ حتیٰ کہ یہ بھی تمیز نہ کرو کہ

اسلام کے اصول و احکام میں سے کونسی چیزیں اقدارِ مستقلہ ہیں اور کونسی اقدارِ متغیرہ ۔

یہ تو ٹھیک ہے کہ اصولِ دین، مقاصدِ دین، ضروریاتِ دین اور قطعیاتِ دین کے بارے میں جو کچھ یقینی اور قطعی طور پر عہدِ نبوت سے لے کر آج تک متواتر طریقہ سے منقول ہوتا چلا آرہا ہے اس کو جوں کا توں باقی رکھو۔ اس میں فکر و اجتہاد سے کام لینے کی اسلام اجازت نہیں دیتا۔ قطعیاتِ دین میں نئی نئی تعبیرات و توجیہات اور تاویلاتِ باطلہ کرنا گمراہی، فتنہ انگیزی اور اسلام کے ساتھ دشمنی ہے۔ مگر یہ کہنا کہ قرآن و حدیث سے قیامت تک کے لئے جو کچھ سمجھا جانا تھا وہ سمجھا جا چکا اور پچھلوں کو اُس سے زیادہ کچھ سمجھنے کا حق نہ رہا۔ تمدنی ارتقاء نے جو نئی ضرورتیں پیدا کر دی ہیں اُن کے بارے میں بھی کتاب و سنت سے روشنی و ہدایت حاصل نہ کرو اور عقلی تقاضوں کو نظرانداز کر دو۔ یہ بالکل غلط ہے اور اسی جمود و خمود نے مسلمانوں کو پست و گمراہ کیا ہے۔

فرمائیے! علمائے حق کے ارد گرد جب یہ حصار کھینچ دیا گیا ہو تو وہ تطہیرِ فکر، تعمیرِ سیرت، اصلاحِ ملت اور احیاءِ اسلام کا کام کیا خاک کر سکتے ہیں۔ اسلام اور مسلمانوں کی بہتری و برتری کے لئے ان کی فکری صلاحیتیں اور عملی قوتیں کیا کام آ سکتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام کے بہت سے تمدنی، سیاسی، معاشرتی اور معاشی مسائل اُلجھے پڑے ہیں۔ وہ بحث و نزاع کا موجب بنے ہوئے ہیں، بے شمار مفکرین و مدبرین اُن کے حل میں لگے ہوئے ہیں مگر وہ حل ہونے میں نہیں آتے۔ غرض یہ کہ ہمارے یہاں چونکہ فکر و اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں اس لئے علماءِ حق اسلام اور مسلمانوں کے کچھ کام نہیں آرہے ہیں۔

ائمہ مساجد کے درس و وعظ ۔ یہ تو نقشہ تھا ہمارے ائمہ مساجد اور علماء کے علم و عرفان اور حقیقت شناس علماء کی بے بسی و لاچاری کا۔ اس کے بعد یہ بھی سُن لیجئے کہ ہماری مسجدوں میں ہمارے ائمہ جمعوں میں جو خطبے دیتے، تقریریں کرتے اور درسِ قرآن دیتے ہیں ان کی کیفیت و نوعیت کیا ہے؟ درسوں اور وعظوں میں بالعموم قرآنی آیات کے رسمی و سطحی ترجمے، صحیح و غلط روایتیں، اُن سے خلافِ عقل و نقل غلط استدلال، لایعنی نتائج، صحابہ کرام اور بزرگانِ دین کے قصے، ایمان آفریں نصیحت اندوزی اور عبرت پذیری کے لئے نہیں بلکہ حاضرین کو بہلانے اور خوش کرنے کے لئے معمولی معمولی باتوں پر جنت کے پروانے، ذرا ذرا سی بات پر جہنم کی دھمکی، گنہگاروں کی ڈھارس بندھانے اور گناہوں پر دلیر کرنے کے لئے خدا تعالےٰ کی غفور الرحیمی اور نکتہ نوازی کے لطیفے، بیتکے اشعار، عشقیہ افسانے کے لئے لطائف اور رُلانے کے لئے دلگداز باتیں، اوراد و وظائف کے فضائل، نعمائے جنت کی تفصیلات اور عذابِ دوزخ کی ہولناکیاں وغیرہ۔ بس ہمارے درسوں اور وعظوں میں اکثر اسی قسم کے مضامین ہوتے ہیں۔ ان چیزوں کو بھی اگر محققانہ اور عالمانہ طور پر بیان کیا جائے تو یہ چیزیں ایمان و تقوےٰ تک رہنمائی کرنے والی، دلوں میں

خوف وخشیتِ الٰہی پیدا کرنے والی اور اصلاحِ اخلاق و اعمال کی طرف متوجہ کرنے والی ثابت ہوسکتی ہیں مگر یہاں تو ان چیزوں کے بیان کرنے کا یہ مقصد ہوتا ہی نہیں۔ ان کو تو صرف اپنا فرض پورا کرنے، اپنی عالمانہ شان جتلانے لوگوں پر اپنا اثر جمانے، واہ واہ کرانے، اور مسلمانوں کو بہلانے اور خوش کرنے کے لئے بیان کیا جاتا ہے۔ وہ بھی محض واعظانہ اور جذباتی انداز میں۔

اس قسم کے اماموں اور واعظوں نے مسلمانوں کو واقعات و حقائق کی دنیا سے دور کر کے جذبات کے سمندر میں غرق کر رکھا ہے۔ ساری کی ساری قوم جذباتیت اور سطحیت کے دل بہلاووں پر جی رہی ہے۔ ہمارے واعظین کرام شاعری کر رہے ہیں اور قوم واہ واہ کر رہی ہے۔

جذباتی واعظوں کی تباہ کاریاں۔ شاید اشتراکی ملحدین نے اسی قسم کے وعظوں کو سُن کر مذہب پر افیون کا حکم لگا رکھا ہے۔ اگر سچ پوچھو تو جذباتیت اور سطحیت کی افیون ہی گھول گھول کر مسلمانوں کو پلائی جا رہی ہے۔ جس قوم کی ذہنیت بگڑ جائے اس کے تمام افکار و اعمال بگڑ جاتے ہیں۔ ایسی بگڑی اور بگاڑی ہوئی قوم کو اگر مفید اشیاء میسر آجائیں تو وہ مُضر بن جاتی ہیں۔ اُس کا دل مُردہ اور دماغ افسردہ ہو جاتا ہے۔ وہ چیزوں کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہیں کر سکتی۔ جو باتیں اس کے حق میں نقصان دہ ہیں ان کو وہ مفید سمجھنے لگتی ہے۔ اور مفید باتوں کو مُضر سمجھ کر ترک کر دیتی ہے۔ کش مکشِ حیات میں حصّہ لینے سے جان چُراتی ہے اس کے افراد اپنا قیمتی وقت لایعنی افکار و اعمال، بے بنیاد تمناؤں، خوش گپیوں، لہو و لعب اور تفریحات میں ضائع کرتے رہتے ہیں اور اُنہیں احساس تک نہیں ہوتا کہ وہ کس حال میں زندگی گذار رہے ہیں۔

واعظوں اور اماموں کے اہم عنوانات۔ ہماری مسجدوں میں جن مسائل پر گفتگو، مباحثے، مناظرے، وعظ، تذکرے، درس اور جھگڑے ہوتے رہتے ہیں وہ یہ ہیں۔ مدحِ صحابہؓ و تبرا، امکانِ کذبِ باری تعالیٰ، بشریتِ رسولؐ، قیام در محافلِ میلاد، ندائے یا رسول اللہ، آمین بالجہر و خفی، فاتحہ خلف الامام، تقبیل الابہامین، جواز و عدمِ جواز استمداد عن القبور، سماعِ موتیٰ، حلّت و حرمتِ تعزیہ جات، جوازِ عرس و رسومِ متعلقہ، ضرورتِ شیخ، تصورِ شیخ، جوازِ سجدۂ تعظیمی، تعدادِ رکعاتِ تراویح، جوازِ دلدل و ذوالجناح، جوازِ چہلم، جوازِ ختم اور جوازِ شیئاً للہ وغیرہ وغیرہ۔

بس یہ ہے ہمارے مولویوں، واعظوں اور اماموں کے اسلام کی کل کائنات، رشد و ہدایت کا سامان، اصلاح و ترقی کے گُر، خدمتِ دین کی صورتیں اور جہاد فی سبیل اللہ کے انداز۔ اُن کا علم اور اُن کی تحقیق بس انہی لاطائل مسائل تک محدود ہے۔ وہ قرآن و حدیث سے اس کے سوا کچھ نہیں جانتے۔ اخلاقی، سیاسی، تمدنی اور معاشرتی، اور معاشی مسائل تو گویا قرآن و حدیث میں سرے سے ہیں ہی نہیں۔ غضب خدا کا وہ یہ تک نہیں جانتے کہ وہ عقائد

کون سے ہیں جن پر قرآن و حدیث نے دنیوی ترقی اور اُخروی نجات کا دارومدار رکھا ہے۔ یہ ایمان باللہ، ایمان بالآخرت اور ایمان بالرسالت کی حقیقت سے خود بھی ناآشنا ہیں اور قوم کو بھی ان بنیادی عقائد سے محروم کر رکھا ہے اپنے خود ساختہ عقائد پر لڑ مر رہے ہیں۔ ان کو کچھ خبر نہیں کہ کیا ہو رہا ہے، ہمارا معاشرہ کونسی منزل میں ہے؟ ملک و ملت کے لئے کون سے خطرے مُنہ کھولے کھڑے ہیں اور کونسی خرابیاں ہیں جو ہمیں تباہی کی طرف لے جا رہی ہیں؟ وہ اپنی مسجدوں اور وعظوں میں مست و مگن ہیں۔ اللہ سلامت رکھے ان کے حلوے مانڈے اور امامت کو ان کو کیا غرض پڑی ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کا جائزہ لیں اور اصلاحِ حال کی طرف متوجہ ہوں۔

مغرب زدہ طبقہ کیوں مسجدیں چھوڑ بھاگا؟ عجب تجاہلِ عارفانہ اور بچپنا ہے کہ مسجدوں اور اماموں کا تو یہ حال ہے اور پھر بھی بڑے حسرت و تاسف کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ مغرب زدہ طبقہ، کوٹھیوں بنگلوں والے صاحب، پڑھے لکھے لوگ، اور سنجیدہ و متین حضرات زیادہ تعداد میں مسجدوں میں نہیں آتے، درس و وعظ نہیں سنتے اور علماء کا ادب و احترام نہیں کرتے۔ یعنی ؎

گرجا میں تو کرنل و کمشنر بھی ہیں موجود　　　مسجد میں کوئی ڈپٹی و منصف بھی نہیں ہے

ٹھیک ہے مگر سوال یہ ہے کہ وہ مسجدوں میں آ کر لیں کیا؟ کیا اوہام و خرافات اور مہملات سنیں، اپنے اوپر تبرّا گوارا کریں اور اپنا وقت ضائع کریں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہماری مسجدوں کی بے رونقی اور ایمان و اخلاق کے نور سے محرومی کی وجہ ائمہ مساجد کی نااہلی ہے۔ اس کی طرف ہمارے مفکّرین و مدبّرین کو متوجّہ ہونا چاہیئے۔

علمبردارانِ دین اور اصلاح سے پہلو تہی۔ اللہ کے فضل و کرم سے ہمارے یہاں عالمانِ دین، مخلص و باشعور رہنماؤں، مجاہدینِ حق و صداقت، ایثار پیشہ بزرگوں اور دین پسند جماعتوں کی کمی نہیں۔ مگر تعجب اور حیرانی ہے کہ وہ مساجد، ائمہ مساجد اور اصلاحِ اخلاق کی طرف کیوں متوجہ نہیں ہوتے۔ کیا وہ مذکورہ بالا حقائق اور حالات سے واقف نہیں؟ اگر ہیں تو پھر اصلاحِ حال کی کوشش کیوں نہیں کرتے؟ مسجدوں کے ذریعہ تبلیغ و اشاعت، تعلیم و بیداری اور اصلاح و ترقی کا کام بڑی آسانی اور روانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اور عہدِ نبوت میں یہ کام مسجد ہی سے ہوتا تھا اور اب بھی یہیں سے ہو سکتا ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ مسجدوں سے کیوں مُنہ موڑے ہوئے ہیں۔ ستم بالائے ستم یہ ہے، کہ وہ مسجدوں سے اپنی مخصوص جماعتوں کا کام تو ضرور لیتے ہیں مگر عمومی صلاح و فلاح کا کوئی کام نہیں لیتے۔ اور تو اور اقامتِ دین کے علمبردار تک اقتدار کی گدیوں پر نظریں جمائے بیٹھے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ تطہیرِ فکر اور تعمیرِ سیرت کے بغیر اقامتِ دین کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا۔

مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلّہ اقبال۔ مدیر:۔ ایم۔ایم شریف۔بشیر احمد ڈار
سہ ماہی اشاعت۔ دو انگریزی۔ دو اردو شماروں میں۔ قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اُردو یا انگریزی پانچ روپے

میٹافزکس آف پرشیا۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵-۰-۰
امیج آف دی وسٹ ان اقبال۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲-۰-۰
اقبال اینڈ والنٹرزم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶-۰-۰
ذکرِ اقبال۔	مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک	۵-۰-۰
اقبال اور مُلّا۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۰-۱۲-۰
مکاتیبِ اقبال۔	بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	۱-۴-۰
تقاریرِ یوم اقبال۔	۱۹۵۴ء	۱-۴-۰
علامہ اقبال۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱-۸-۰

مطبوعاتِ مجلسِ ترقی ادب

غیب و شہود۔	مصنفہ سید نذیر نیازی	۳-۴-۰
تعارف جدید سیاسی نظریہ۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عبدالصمد	۲-۱۲-۰
حکمتِ قرآن۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱-۰-۰
دولتِ اقوام۔	مترجمہ شیخ عطاء اللہ و فخری	زیر طبع
فلسفۂ شریعتِ اسلام۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵-۰-۰
نظامِ معاشرہ اور تعلیم۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴-۰-۰

(ملنے کا پتہ)

سکرٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب نرسنگھ داس گارڈن۔ لاہور

ایک حدیث

مملکتِ اسلامیہ کے فرائض

سنن ابی داؤد میں حضرت مقدامؓ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فرمان یوں مروی ہے :

انا اولیٰ بکل مؤمن من نفسہ فمن ترک دینا او ضیعۃ فالیّ، ومن ترک مالا فلورثتہ، وانا مولیٰ من لا مولیٰ لہ ارث مالہ وافک عانیہ، والخال مولیٰ من لا مولیٰ لہ یرث مالہ ویفک عانیہ۔ وفی روایۃ: من ترک کلا فالیّ، ومن ترک مالا فلورثتہ، وانا وارث من لا وارث لہ اعقل عنہ وارثہ۔

میں ہر مومن کا خود اس کی ذات سے بھی زیادہ قریب تر ولی ہوں۔ لہٰذا جو شخص کوئی قرض یا واجب الادا مال چھوڑ جائے اس کی ادائیگی کا میں ذمہ دار ہوں گا اور جو ترکہ چھوڑ جائے وہ اس کے وارثوں کا حق ہے۔ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا میں ولی ہوں، اس کے مال کا وارث بھی میں ہوں گا اور اس کے اسیر کو بھی میں چھڑاؤں گا۔ ماموں ہر اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ وہی اس کے مال کا وارث ہوگا اور وہی اس کے اسیر کو چھڑائے گا ــــ ایک دوسری روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ: جو بال بچے چھوڑ جائے اس کا ذمے دار میں ہوں، اور جو مال چھوڑ جائے وہ اس کے وارثوں کا حق ہے۔ اور جس کا کوئی وارث نہ ہو اس کا وارث میں ہوں گا، اس کے مال کا وارث بھی میں ہوں گا اور اس کا خون بہا بھی میں ادا کروں گا۔

اس فرمانِ نبوی میں کئی مسائل ہیں۔ پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ یہ فرمان دراصل ایک ترجمانی ہے ریاستِ اسلامیہ کے موقف کی، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ افرادِ معاشرہ اور اسٹیٹ کے درمیان کس قسم کا رابطہ ہوتا ہے اور دونوں کے حقوق و فرائض کیا ہیں؟ اس سلسلے میں ایک ضروری نکتہ یہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ یہ احکام اس دَور کے لئے نہیں ہیں جبکہ اسلامی ریاست ابھی قائم نہ ہوئی ہو بلکہ اس کے قیام کے لئے جدوجہد ہو رہی ہو۔ ایسے مجبوری دَور کے احکام اور ہوتے ہیں جن کا ذکر یہاں مقصود نہیں۔ اسے سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل حدیث پر بھی غور فرمائیے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتی بالرجل المتوفی علیہ الدین فیسأل ھل ترک لدینہ قضاء؟ فان حدث انہ ترک وفاءً والا قال للمسلمین صلوا علی صاحبکم فلما فتح اللہ علی رسولہ کان یصلی ولا یسأل عن الدین وکان یقول انا اولیٰ بالمؤمنین

من انفسهم فمن توفی من المومنین فترک دینا اوکلا اوضیاعا فعلی فلی ومن ترک مالا فلورثتہ۔ (رواہ الشیخان والترمذی والنسائی من ابی ہریرہ)

حضورؐ کے پاس جب کوئی جنازہ ایسا آتا جس پر قرض ہوتا تو حضور دریافت فرماتے کہ کیا اس نے ادائے قرض کا کوئی بندوبست کیا ہے؟ اگر یہ بتا دیا جاتا کہ ہاں کیا ہے تو نماز جنازہ پڑھ لیتے ورنہ عام مسلمانوں سے فرما دیتے کہ تم جا کر نماز پڑھ لو۔ لیکن اللہ نے رسول کو جب فتح دی تو حضور قرض کے بارے میں کچھ سوال نہ فرماتے بلکہ یہ فرماتے کہ: اہلِ ایمان کا سب سے قریب تر ولی میں ہوں، لہٰذا جو مسلمان قرض یا یتیم یا عیال چھوڑ کر مرے اس کا ذمے وار میں ہوں اور جو مال چھوڑ جائے وہ اس کے وارثوں کا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ قیام ریاست سے پہلے کے مسائل اور ہوتے ہیں اور بعد میں اور۔ نیز ریاست قائم ہوتے ہی یہ صورتِ حال نہیں پیدا ہو جاتی بلکہ قیامِ ریاست کے بعد جب ریاست اس پوزیشن میں ہو تب یہ صورت پیدا ہوگی۔ یہ پوزیشن ایک نصب العین ہے جسے حاصل کرنے کے لئے ریاست کو مسلسل جدوجہد کرتے رہنا چاہیئے۔ یعنی آئیڈیل یہی ہے خواہ جب بھی ممکن ہو جائے۔

زیرِ بحث حدیث میں پہلی بات یہ فرمائی گئی ہے کہ: میں ہر مومن کا خود اس کی اپنی ذات سے زیادہ قریب تر ولی ہوں۔ یعنی ایک مومن کی جان و مال پر جتنا حق خود اس مومن کا ہے اس سے بھی زیادہ حق پیغمبرؐ کا ہے۔ یہ عین قرآن مجید کی ترجمانی ہے۔ قرآن کے الفاظ یوں ہیں:

النبی اولیٰ بالمومنین من انفسھم۔

نبی اہلِ ایمان کا خود اہلِ ایمان سے بھی سے بھی زیادہ حقدار ہے

مطلب یہ ہے کہ مومن اپنے جان و مال پر تصرف کا اتنا حق نہیں رکھتا جتنا رسول رکھتا ہے۔ مومن اپنی مرضی سے کسی ایسی جگہ نہیں جا سکتا جہاں جان یا مال کا خطرہ ہو لیکن اگر پیغمبر کسی ایسے موقعے پر جانے کا حکم دے تو جانا پڑیگا۔ اگر نبی کسی کے متعلق کوئی فیصلہ (حکم) کر دے تو اسے وہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ صرف ماننا ہی نہیں پڑے گا بلکہ اس فیصلے کے متعلق دل میں بھی کوئی خلش نہیں رکھنی ہوگی۔ قرآن کا فیصلہ اس بارے میں یہ ہے:

ماکان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی ورسولہ ان یکون لھم الخیرۃ۔

جب اللہ اور اس کا رسول کوئی فیصلہ کر دے تو کسی مومن و مومنہ کو کوئی اختیار باقی نہیں رہتا۔

فلا وربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لایجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما۔

تیرے رب کی قسم وہ کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک اے رسول آپ کو وہ اپنے اختلافی معاملے میں حکم

نہ بتائیں پھر آپ کے فیصلے سے اپنے دلوں میں کوئی غبار نہ محسوس کریں اور پوری طرح سرِتسلیم خم نہ کریں۔

ان دونوں آیتوں کے مضمون کو دیکھنے کے بعد اب اس میں کیا شک رہ جاتا ہے کہ رسول اہلِ ایمان کے جان و مال اور اختیار و ارادہ پر اتنا زیادہ متصرف ہوتا ہے کہ خود اہلِ ایمان کو بھی اتنا تصرف و حق حاصل نہیں۔

لیکن یہ سپردگی و تسلیم یکطرفہ نہیں کہ رسول کو حقوق تو تمام حاصل ہوں اور فرائض کچھ نہ ہوں۔ ایک طرف اگر رسول کے یہ حق ہیں تو دوسری طرف اہلِ ایمان کے بھی کچھ حق رسول پر ہیں۔ ان ہی حقوق میں سے ایک خاص حق کو یہاں بیان کیا گیا ہے۔ قرآن پاک نے اہلِ ایمان کی جان و مال کے بارے میں یہ اعلان فرمایا ہے کہ:

ان اللہ اشتریٰ من المومنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ ..... الخ

اللہ نے مسلمانوں کے جان و مال کو جنّت کے عوض خرید لیا ہے

خرید و فروخت کے چار اجزا ہوتے ہیں اور ان چاروں اجزا کا اس آیت میں ایک ہی جگہ ذکر موجود ہے (۱) خریدار یعنی اللہ۔ (۲) بیچنے والا یعنی اہلِ ایمان (۳) سودا یعنی جان و مال (۴) قیمت یعنی جنّت۔

پس جب اللہ نے اہلِ ایمان کے جان و مال کو خرید لیا تو فی الواقع اس پر سے ان کا تصرف ختم ہو گیا اور اب اس پر اللہ کا نمائندہ (رسول) متصرف قرار پایا۔ لہٰذا اس میں کوئی شک ہی نہیں کہ رسول ہر مومن کے جان و مال کا حقدار خود اس مومن سے بھی زیادہ ہے۔ یہی معنی ہیں اولیٰ کے۔

لیکن یہ سودا یکطرفہ نہیں۔ اس کے عوض جنّت ہے جہاں نہ اتلاف کا خطرہ ہے نہ نقصان کا غم۔ اسی کی ایک شکل ہے جو اس حدیث میں بیان ہوئی ہے کہ جب معاشرۂ مومنین نے اپنا مال و جان رسول کے حوالے کر دیا تو رسول بھی یہ اعلان کرتا ہے کہ اگر مرنے والا مومن مال چھوڑتا ہے تو اس کے حقدار وہ ورثا ہیں جو معاشرے ہی کا ایک جز ہیں لیکن اگر وہ مقروض مرے تو اس کی ادائیگی میرے (رسول کے) ذمے ہے۔ اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو میں (نمائندۂ ریاست رسول) اس کا وارث ہوں گا اور اسی کے مال سے اس کے اس قیدی کو رہا کراؤں گا جس کی رہائی مرنے والے کے ذمے ہے۔ یہاں درمیان میں ایک اور چیز بھی بتا دی گئی ہے کہ ورثاء تو ذوی الفروض یا عصبات ہوتے ہیں لیکن اگر یہ نہ ہوں تو ذوی الارحام وارث ہوں گے جن میں ایک وارث ماموں بھی ہوتا ہے۔ یہی وارث ہوگا اور یہی اس مرنے والے کے اسیر کو رہا کرائے گا۔

دوسری روایت میں بھی بات وہی بیان کی گئی ہے جو پہلی روایت میں ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ اس میں اسیر چھڑانے کا ذکر ہے اور اسمیں خوں بہا ادا کرنے کا۔ یہ دونوں باتیں عرب کے مخصوص کلچر اور رواج سے تعلق رکھتی ہیں۔ ورنہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ جو کام مرنے والے کے مال سے اس کا وارث کرتا وہی میں کروں گا۔

یہاں جو ضروری نکتہ قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنی ذات کے فرائض کے متعلق جو کچھ بیان فرمایا ہے

وہ کوئی ایسی چیز نہیں جو حضور کے ساتھ ہی ختم ہو جائے بلکہ یہ دراصل ایک اسٹیٹ کے فرائض ہیں جو حضورؐ نے بصیغۂ متکلم بیان فرمائے ہیں۔ ہر وہ ریاست جو اسلامی ریاست بننا چاہے اس کا یہ فرض ہے کہ اسی آئیڈیل کو اپنا نصب العین بنائے اور اسی مقصد کی طرف قدم آگے بڑھائے یہاں تک کہ ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ ایک طرف اہلِ ایمان اپنے جان و مال کو معاشرے یا ریاست کے سپرد کر دیں اور ریاست نہ فقط زندگی ہی میں ان کی وارث و کفیل ہو بلکہ مرنے کے بعد بھی اسی طرح اس کی وارث ہو، اس کے واجب الادا فرائض کو ادا کرے اور اس کے قرض وغیرہ کو چکا دے، اس کے خاندان کی کفالت کی ذمے دار ہو، اس کے مال کو اس کے مستحقین تک پہنچا دے وغیرہ وغیرہ۔

غرض یہ ہے کہ فرائض اور حقوق یکطرفہ نہیں بلکہ دونوں ہی طرف سے ہیں۔ اگر پاکستانی مملکت کو اسی منہاجِ نبوت پر لانا ہو تو اس کے لئے بھی دو طرفہ ہی ایثار ضروری ہوگا۔ یہ کوئی سمجھ میں آنے والی منطق نہیں کہ افراد کے لئے تو لامحدود انفرادی ملکیت کا دروازہ کھلا رکھا جائے، اسے عین اسلام قرار دیا جائے۔ مگر دوسری طرف ہر فرد کی ضروریاتِ زندگی کی ذمے داری اُٹھانے کا ریاست سے مطالبہ کیا جائے۔ یہ دونوں باتیں ایسی متضاد ہیں جو ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ صحیح اور قرینِ عقل یہی راستہ ہے کہ زیرِ تصرف محدود حوائج زندگی کے سوا باقی تمام ذرائع پیداوار و وسائلِ معاش کو معاشرے کے سپرد کر دیا جائے اور پھر وہ معاشرہ ہر فرد کی کفالت کا ذمے دار ہو۔

اگر صرف یکطرفہ اصول یوں جاری کر دیا جائے کہ جو شخص قرضدار مرے گا اس کا قرضہ ریاست چکا دیا کرے گی اور ریاست کو کسی کے جان و مال میں تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا تو اس سے جتنا بڑا فساد پیدا ہوگا وہ محتاجِ تشریح نہیں۔ بس پھر تو یہ ہوگا کہ ہر امیر و غریب خوب قرض لے لے کر خرچ کیا کرے گا اور ریاست سے یہ اُمید لگا کر مر جائے گا کہ قرض کی ادائیگی تو ریاست کے ذمے ہی ہے۔ بس خوب قرض لو اور اندھا دُھند اس اُمید پر خرچ کئے جاؤ کہ ریاست ادا کر دے گی۔ اس طرح تو چند دنوں میں بڑی سے بڑی ریاست کا دیوالہ نکل جائے گا۔ ریاست آسمان سے کچھ نہیں لائے گی۔ وہ معاشرے سے ہی لے گی اور لے کر معاشرے پر تقسیم کر دے گی۔ معاشرہ کچھ نہ دے تو وہ معاشرے کو کیا دے گی؟ حضورؐ کا مقصد اس فرمان سے یہی ہے کہ ایسے حالات پیدا کرو کہ معاشرے کا سب کچھ ریاست کا ہو جائے اور ریاست سب کچھ معاشرے کے لئے دے دے۔

رئیس احمد جعفری

نقد و نظر

عمرو بن العاص مصر کے ڈاکٹر حسن ابراہیم نے تاریخ اسلام کی ایک نہایت ہی اہم شخصیت حضرت عمرو بن العاص پر ایک کتاب تحریر کی ہے۔ مصر کے اربابِ علم کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ جس موضوع پر قلم اُٹھاتے ہیں اُس سے متعلق جتنا مواد بھی عربی، فرنچ اور انگریزی زبان میں مل سکتا ہو اُسے پیش نظر رکھ کر اور اُس سے پورا استفادہ کرکے قلم اُٹھاتے ہیں۔ پیش نظر کتاب کے فاضل مصنف نے بھی یہ کتاب اسی طرح لکھی ہے اور کوئی شبہ نہیں اُنھوں نے اپنے نقطۂ نظر کو زیادہ سے زیادہ مدلّل اور مستند طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

مصر کے اربابِ قلم پاکستانی اور ہندوستانی مصنّفین کے مقابلہ میں زیادہ صاف گو، زیادہ بے باک بلکہ بے دھڑک واقع ہوئے ہیں۔ ہمارے علماء عہدِ خلافتِ راشدہ اور دورِ اموی پر جب قلم اُٹھاتے ہیں تو بہت زیادہ احتیاط، حفظِ مراتب اور حسنِ ظن کا اظہار کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عثمانؓ کے عہدِ خلافت میں جو ہنگامہ آرائیاں، فتنہ طرازیاں اور شورشیں عالم وجود میں آئیں اُس کا ذکر بڑی تفصیل سے کرینگے لیکن اُن کے قلم سے کوئی حرف ایسا نہیں نکلیگا جس سے حضرت عثمانؓ کی جلالتِ شان پر کوئی حرف آتا ہو۔ اسی طرح امیر معاویہ کے دور میں فتنۂ ولیعہدی نے جو قیامتیں ڈھائیں اور اس سلسلہ میں شام سے مدینہ تک رائے عامہ میں جو اضطراب پیدا ہُوا اور امیر معاویہ نے حسب دلخواہ ولیعہدی کے مسئلہ کو طے کرنے کے سلسلہ میں جو اقدامات کئے اُن کا ذکر پورے جزئیات تک کے ساتھ ملے گا لیکن قلم سے کوئی بات ایسی نہیں نکلے گی جس سے امیر معاویہ کی ذات پر کوئی الزام عائد ہوتا ہو۔ بالکل یہی انداز دوسری اہم اور نزاعی شخصیتوں کے سلسلہ میں اختیار کیا جاتا ہے۔ لیکن مصری مصنّفین اس اصول کی پابندی نہیں کرتے وہ اپنی رائے کا اظہار بے جھجک کرتے ہیں خواہ وہ کتنی ہی جلیل القدر شخصیت کے خلاف کیوں نہ ہو۔ مصری کے محاضرات اور طٰہٰ حُسین کی تاریخی تصانیف ہمارے اس دعوے کا ناقابلِ تردید ثبوت ہیں۔

پیش نظر کتاب کے مصنّف بھی اس خصوصیت میں اپنے معاصرین سے کسی طرح کم نہیں اس کتاب میں مواد بہت زیادہ ہے۔ تحقیق اور تدقیق کا جہاں تک تعلق ہے بلا تامل کہا جا سکتا ہے مصنّف نے حق ادا کر دیا ہے اور اپنے نقطۂ نظر کو بڑے سلجھے ہوئے انداز میں پیش کیا ہے۔ لیکن واقعات اور حقائق پر خود مصنّف کے افکار و آرا جہاں جہاں غالب نظر آتے ہیں وہاں فکر کی کجی، نظر کی کوتاہی اور رائے کی کمزوری نمایاں ہے ایسے مواقع کم ہیں لیکن ہیں۔

کتاب کا ترجمہ محمد احمد صاحب پانی پتی نے کیا ہے اور کوئی شبہ نہیں ترجمہ بڑا دلکش، سلیس اور شگفتہ ہے اگر اسی محنت سے اُنہوں نے ترجمہ کا سلسلہ جاری رکھا تو یقیناً مستقبل قریب کے بہترین مترجموں میں اُن کا شمار ہوگا۔ مکتبہ جدید (انارکلی لاہور) نے خوبصورت ٹائپ میں بڑے اہتمام سے یہ کتاب شائع کرکے اپنے حسنِ ذوق کا ثبوت دیا ہے اور تاریخ کی خدمت انجام دی ہے۔ ضخامت تین سو صفحات سے زائد قیمت پانچ روپیہ۔

مقامِ رسالت

یہ رسالہ گذشتہ کچھ عرصہ سے جناب محمد سلیم الدین صاحب شمسی کی ادارت میں کراچی سے شائع ہو رہا ہے۔ اس رسالہ کا مقصد علمی اور مذہبی لٹریچر پیش کرنا ہے۔ اور یہ بات پوری ذمہ داری کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہیں۔ رسالہ کا دوسرا اہم مقصد حدیثِ نبویؐ کا دفاع ہے۔ نام نہاد اہلِ قرآن حضرات نے قرآن کی آڑ لے کر حدیث کے خلاف جو جاہلانہ سلسلہ شروع کر رکھا ہے اس کا جواب حسن و خوبی کے ساتھ "مقامِ رسالت" میں دیا جاتا ہے۔ مارچ کا پرچہ ہمارے سامنے ہے اس میں افتخار احمد صاحب بلخی کا ایک مضمون "جو صید کا عالم وہی صیاد کا عالم" کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔ اس مضمون میں فاضل مضمون نگار نے بڑے دلچسپ انداز میں مستند حوالوں کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ یہ اہلِ قرآن حضرات جو مولوی صاحبان پر تعبیرِ سُنت سے متعلق اختلاف فکر و نظر کا الزام عائد کیا کرتے ہیں خود قرآن کو سامنے رکھنے کے باوجود ہر اہم مسئلہ میں باہمی طور پر مختلف الرائے ہیں۔ اس سلسلہ میں بلخی صاحب نے اہلِ قرآن حضرات کی عبارتیں پیش کرکے نہایت دلچسپ مواد سامنے رکھ دیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ وہ مختلف اہلِ قرآن حضرات کے نتائج فکر قربانی سے متعلق پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "جو صاحبِ استطاعت مسلمان جناب پرویز کے نتیجہ کے مطابق عمل کرتے ہوئے مقامِ حج کے علاوہ اپنے اپنے شہر میں قربانی نہیں کرتا وہ مولانا تمنّا اور حافظ محب الحق کے نزدیک نصِ قرآنی سے سرکشی کے جُرم کا مرتکب ہے اور وہ مسلمان جو مولانا تمنّا اور حافظ محب الحق کے قرآنی فیصلہ کی تعمیل میں مقامِ حج کے علاوہ اپنے اپنے شہروں میں قربانی کرتے ہیں وہ جناب پرویز کے نزدیک ختم اللہ علیٰ قلوبھم وعلیٰ سمعھم وعلیٰ ابصارھم غشاوۃ کے مصداق ہو جاتے ہیں۔ آخر میں بلخی صاحب نے بالکل صحیح فرمایا ہے یہ نتائج ہیں رسولؐ کو درمیان سے ہٹا کر قرآنی فیصلہ صادر فرماتے کے۔ اور اس طرح کی مضحکہ خیز دلیل بازیاں جو پلٹ کر خود استدلال کنندہ پر حملہ آور ہو جائیں نتیجہ ہیں حدیث و سنّت سے اعراض اور انکار کی شکل میں سلامتی کی راہ چھوڑ کر قرآن فہمی پر اپنی اجارہ داری تصور کر لینے کا۔

رسالہ کی کتابت، طباعت، ترتیب دلکش اور پسندیدہ ہے۔ سالانہ چندہ چار روپیہ۔ فی پرچہ ۶ آنے

ملنے کا پتہ :- دفتر رسالہ "مقامِ سنت" ۱۲۲۔ بریٹو روڈ۔ کراچی نمبر ۵۔

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

آنے روپے

۱۔ اسلامک آئیڈ یالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ۔۔ ۰ ۱۰

۲۔ فنڈیمنٹل هیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ۔۔ ۸ ۰

۳۔ دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) ۔۔ ۱۲ ۰

۴۔ محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) ۔۔ ۔۔ ۸ ۳

۵۔ اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۔۔ ۔۔ ۸ ۱

۶۔ ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۔۔ ۔۔ ۱۲ ۵

۷۔ اسلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ۔۔ ۰ ۸

اردو

۸۔ عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۔۔ ۔۔ ۱۲ ۰

۹۔ اسلام میں حریت مساوات اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) ۔۔ ۔۔ ۰ ۱

۱۰۔ اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۔۔ ۔۔ ۴ ۱

۱۱۔ اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۔۔ ۔۔ ۸ ۱

۱۲۔ دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۔۔ ۔۔ ۸ ۱

۱۳۔ اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ) ۔۔ ۸ ۲

۱۴۔ اسلام کا نظریۂ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) ۔۔ ۔۔ ۰ ۱

۱۵۔ اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۔۔ ۔۔ ۱۲ ۱

۱۶۔ علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۔۔ ۔۔ ۰ ۲

۱۷۔ مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ۔۔ ۔۔ ۰ ۲

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماهنامه ثقافت لاهور

(مطبوعات ادارہ)

کتاب	آنے	روپے
۱۸- خلافت اسلامیه (مصنفه خواجه عباد الله اختر) ..	۸	۵
۱۹- اصول فقه اسلامی- حدود الله و تعزیرات (مصنفه خواجه عباد الله اختر) ..	۸	۲
۲۰- اسلام کا نظریه تاریخ (مصنفه محمد مظهر الدین صدیقی)	۰	۳
۲۱- تهذیب و تمدن اسلامی (حصه اول) مصنفه رشید اختر ندوی)	۰	۵
۲۲- تهذیب و تمدن اسلامی(حصه دوم) ,, ,, ...	۸	۶
۲۳- تهذیب و تمدن اسلامی (حصه سوم) ,, رشید اختر ندوی)	۱۲	۵
۲۴- مسئله اجتهاد (مصنفه مولانا محمد حنیف ندوی)	۸	۲
۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفه ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) ..	۸	۵
۲۶- بیدل (مصنفه خواجه عباد الله اختر)	۸	۹
۲۷- فقه عمر (مصنفه مولانا ابو یحیی امام خان)	۰	۳
۲۸- افکار ابن خلدون (مصنفه مولانا محمد حنیف ندوی)	۸	۳
۲۹- ریاض السنت (مصنفه مولانا سید محمد جعفر شاه پهلواروی ندوی)	۰	۸
۳۰- افکار غزالی (مصنفه مولانا محمد حنیف ندوی)	۰	۷
۳۱- مسئله زمین (مصنفه پرنسپل محمود احمد صاحب)	۸	۳
۳۲- الدین یسر (مصنفه مولانا سید محمد جعفر شاه پهلواروی ندوی)	۰	۵
۳۳- طب العرب (مصنفه حکیم سید علی احمد نیر واسطی)	۰	۶
۳۴- حکمت رومی (مصنفه ڈاکٹر خلیفه عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۳
۳۵- مذاهب اسلامیه (مصنفه خواجه عباد الله اختر)	۰	۵
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفه محمد مظهر الدین صدیقی)	۰	۳
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اهم قانونی تجاویز (مصنفه مولانا محمد جعفر شاه پهلواروی)	۱۵	۰
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفه مولانا رئیس احمد جعفری ندوی)	۰	۹
۳۹- حیات محمد (ترجمه از مولانا امام خانصاحب)	۱۲	۱۸
۴۰- مآثر لاهور حصه اول (سید هاشمی صاحب فریدآبادی)	۰	۳
۴۱- مقام انسانیت (مصنفه محمد مظهر الدین صاحب صدیقی)	۰	۱
۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفه مولانا سید محمد جعفر شاه صاحب پهلواروی ندوی)	۴	۳
۴۳- ملفوظات رومی (مصنفه چوهدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم-اے) ..	۰	۹

ملنے کا پته

اداره ثقافت اسلامیه، ۲- کلب روڈ-لاهور

مئی ۱۹۵۷ء

★

جلد ۴ شمارہ ۵

★

سالانہ فی پرچہ

آٹھ روپے بارہ آنے

ادارۂ تحریر

- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)
- محمد حنیف ندوی
- محمد جعفر پھلواروی
- بشیر احمد ڈار
- رئیس احمد جعفری
- شاہد حسین رزاقی

★

ناشر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

تاثرات

پاکستان اقبال کی نظر میں

۲۱/ اپریل کو حسب معمول یوم اقبال ملک کے ہر گوشے میں منایا گیا۔ تقریریں ہوئیں۔ اشعار پڑھے گئے۔ اور رنگا رنگ کے پروگراموں سے اس تقریب کی اہمیت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی۔ اقبال کی حیثیت ہمارے ہاں صرف ایک بلند پایہ شاعر ہی کی نہیں ہے کہ جس کے رنگ کلام سے شعر و فکر اور ذوق نگاہ کو زندگی عطا ہوئی ہو۔ اور جس کے تخلیقات فنی سے ادبیات کو نئی دولت نئی سمتیں اور نئی روشنی ملی ہو، بلکہ ایک حکیم کی بھی ہے کہ جس نے ہمارے عروج و زوال کے پورے نقشہ پر تحقیقی نظر ڈالی ہے۔ اور ہم پر اسرار حیات کی پیچیدہ گرہوں کو کھولا ہے۔

اقبال وہ شخص ہے کہ جس کی چشم بصیرت نے مشترکہ ہندوستان میں اسلام کے موقف کو کمزور پایا اور یہ محسوس کیا کہ اگر قومیت متحدہ کی آندھیاں اسی زور و شور سے چلتی رہیں، اور مسلمانوں نے اپنی بقا کے لئے علیحدہ اور منفرد نوعیت کی مساعی کی طرح نہ ڈالی تو ان کو اکثریت کے رحم و کرم پر جینا ہوگا اور اسلامی تہذیب ثقافت کے اس قیمتی ورثہ سے دست بردار ہونا ہوگا کہ جس کی حفاظت کا یہ اب تک دم بھرتے آئے ہیں۔ اقبال نے نہ صرف ان خطرات کو شدت سے محسوس کیا، جو ہندو سامراج سے لازماً ابھرنے والے تھے۔ اور ان تلخ نتائج کی نشاندہی کی کہ جو قومیت متحدہ کے روپ میں مسلمانوں کے سامنے آنے والے تھے۔ بلکہ اس صورت حال سے نمٹنے کی عملی تدبیریں بھی کیں۔ یعنی اس وقت جب کہ کانگرس کا سارے ہندوستان میں طوطی بول رہا تھا۔ اور خود مسلمانوں کے عظیم و لائق احترام لیڈروں کی ساری جدوجہد اس خود فریبی پر مرکوز تھی کہ بہر حال انگریزی استعمار کو زک پہنچانی چاہئے اور اس کے پنجۂ استبداد سے رہائی حاصل کرنا چاہئے۔ علامہ نے اسلامی سیاست میں انفرادیت کا علم سنبھالا اور پاکستان کا تصور پیش کیا اور بتایا کہ آزادی سے زیادہ اہم مسئلہ یہ ہے کہ آزادی کن شرائط پر حاصل کی جائے۔ اور اس آزادی میں مسلمانوں کا کیا حصہ ہو؟ اس وقت پاکستان کا تصور افلاطون کے یوٹوپیا سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایک شاعر کے حسین خواب سے زیادہ اس کی اہمیت نہ تھی۔ علامہ نے اس کو کچھ ایسے اذعان اور دل آویزی سے پیش کیا کہ یہ نعرہ مسلمانوں کی آیندہ جدوجہد کا مرکزی نقطہ قرار پایا۔ اور پھر لوگوں نے دیکھا کہ ایک خواب ایک خیال اور یوٹوپیا نے کیونکر ایک حقیقت، ایک واقعہ اور عظیم الشان انقلاب کی شکل اختیار کرلی۔ اور سچ مچ

ایک ایسی مملکت معرض ظہور میں آگئی کہ جہاں اسلامی تصورات کی روشنی میں زندگی کا ایک نیا تجربہ کیا جا سکتا ہے۔

مگر سوال یہ ہے۔ کہ کیا پاکستان سے مراد علامہ کی صرف ایک خطہ ارض پر مسلمانوں کی حکمرانی تھی۔ اور انہوں نے جب یہ خواب دیکھا تھا۔ تو ان کے نزدیک اس کا مطلب یہی تھا کہ کسی نہ کسی جگہ تو مسلمانوں کو بھی سیاسی اقتدار پر بلا شرکت غیرے قبضہ جمانے کا موقع ملنا چاہیئے۔ اور ہندوستان میں کچھ علاقے تو ایسے ہونے چاہئیں کہ جہاں یہ اکثریت کے بل بوتے پر اپنی من مانی کارروائیاں کر سکیں۔ اور کوئی پوچھنے والا نہ ہو۔ ہمارا خیال ہے کہ ایسا نہیں۔ علامہ اقبال نے جب پاکستان کا تصور پیش کیا۔ اس وقت جغرافیائی و اقلیمی آزادی سے کہیں زیادہ ان کے سامنے جو چیز تھی، وہ اسلام کے خاص نظریات کی آزادی تھی۔ ان کا یہ خیال تھا کہ پاکستان بن جانے کے بعد ہم نہایت آسانی سے اسلامی تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں سے روشناس ہو سکیں گے۔ اور زندگی کے اس اچھوتے نصب العین میں، جو پاکیزگی، بلندی اور گہرائی ہے اس سے کماحقہ استفادہ کر سکیں گے۔ اقبال کا شمار مسلمانوں کے ان مصلحین میں ہوتا ہے۔ جو اسلام کے بارہ میں مایوس نہیں ہیں۔ اور جو یہ سمجھتے ہیں، کہ اس کو ابھی بہت سے کمالات کا مظاہرہ کرنا ہے۔ اور حیاتِ انسانی کو آگے بڑھانے اور چمکانے کے سلسلہ میں اہم خدمات انجام دینا ہے۔ اقبال اسلام کے ماضی پر قانع نہیں ہیں۔ اور اس بات پر ایمان نہیں رکھتے ہیں، کہ اس کی فیض رسانیوں کے دروازے نوعِ انسانی پر بند ہو چکے ہیں، اور اس کے کارہائے نمایاں کا بہترین دور گذر چکا ہے! ان کے نقطہ نظر سے خاک کے اس ڈھیر میں ہنوز ایسے شرارے باقی ہیں، جنہیں سپہر کبود پر آفتاب بن کر چمکنا ہے۔ اور فکر و تصور کی دنیا کو نئی روشنی اور نئی حرارت سے آشنا کرنا ہے۔ اس بناء پر علامہ کا تصور پاکستان ہرگز اس درجہ عامیانہ نہیں ہو سکتا، کہ جس میں ہوسِ اقتدار اور تقسیم اقتدار کے سوا اور کوئی ہنگامہ بپا نہ ہو۔ اور کرسئ وزارت سے آگے سعی و تدبیر کی اور کوئی منزل نہ ہو۔ حکومت مسلمانوں نے پیٹ بھر کر کی ہے، اور از حجاز تا بہ سمرقند ثروت و سطوت کے مزے لوٹے ہیں۔ اور پھر پاکستان کے علاوہ اس گئے گزرے دور میں بھی متعدد ایسی راجدھانیاں موجود ہیں کہ جہاں زمین صرف مسلمانوں کے تعیشات کے لئے سونا اگلتی ہے اور جواہرات نچھاور کرتی ہے۔ اس لئے ان تماشوں میں کم از کم ان لوگوں کے لئے تو دلچسپی کا کوئی سامان نہیں ہو سکتا، کہ جو مسائلِ حیات پر ایک خاص نقطۂ نظر سے غور کرنے کے عادی ہیں۔

اقبال کی نظر میں پاکستان ایک ملک، اور ایک ریاست سے زیادہ ایک نظریہ ہے۔ ان کی رائے میں اسلام کے ممکنات ارتقاء کے لئے ایک ایسے میدان، ایسے کارگاہِ حیات، اور ایسے کارخانہ کی ضرورت ہے، جہاں بالکل ہی نئے انداز کے قلب و ذہن ڈھلیں، جہاں ضمیر انسانی محکومی و تقلید کی جکڑ بندیوں سے آزاد ہو اور صرف اپنی خودی سے تعلق پیدا کرے، جہاں مغربی علوم و فنون کی ضیا پاشیاں نظر و بصر کی چکا چوند کا باعث نہ ہوں، جہاں ظاہر کی ٹیم ٹام کے ساتھ باطن کی جلوہ افروزیاں بھی پائی جائیں۔ جہاں ایک جیتی جاگتی اور متحرک تہذیب کے آثار و نتائج تو محسوس

ہوں۔ مگر قلب و نظر کا فساد نہ ہو۔ جہاں معاشرہ کی بنیاد اور روح عفاف و پاکیزگی پر ہو۔ فسق و فجور پر نہ ہو۔ اقبال کی رائے میں اسلام کے دامن اجتماعیت میں ایسے زرّیں اصول پائے جاتے ہیں کہ جن کو اب تک آزمایا نہیں گیا۔ اور جن کی روشنی میں معاشرہ کی تشکیل نہیں کی گئی، اور وہ اصول بجائے خود ایسے منصفانہ، ایسے ترینِ عقل اور متوازن ہیں۔ کہ ان کو مانے بغیر بندہ و خواجہ کی تفریق مٹ نہیں سکتی اور انسان انسان کی بندگی سے رستگاری حاصل کر نہیں سکتا اور نہ مرد و زن کو وہ مقام ہی حاصل ہو سکتا ہے کہ جن سے تدبیر منزل کی تمام پیچیدگیاں خود بخود دور ہو سکیں۔

اقبال صحت مند معاشرہ اور تربیتِ افراد پر بہت زور دیتے ہیں۔ ممکن ہے کہ پاکستان کے عنوان کے تحت آپکو اس نوع کی تصریحات ایک ساتھ اقبال کے کلام میں کہیں نظر نہ آئیں۔ لیکن جو شخص بھی اس حقیقت کو جانتا ہے کہ اقبال کے تفصیلی نظریات و افکار کیا ہیں۔ اور وہ اسلام اور مسلمانوں کے بارہ میں خصوصیت سے کن خیالات کے حامی ہیں، وہ اس بات کی تائید کرے گا، کہ انہوں نے جب پاکستان کا نعرہ بلند کیا اور تمام مسلمانوں نے اس پر لبیک کہا، تو اس سے ان کی توقع یہ نہیں تھی کہ کابل، ایران، سعودی عرب، اور مصر و عراق کی مملکتوں کی طرح ایک مملکت کی داغ بیل ڈالی جائے، کہ جس میں مسلمانوں کو کارفرمائی کی پوری پوری آزادی حاصل ہو۔ بلکہ وہ ایک مثالی اور نظری مملکت کے خواہاں تھے۔

اس سلسلہ میں اقبال دو بنیادی اور انقلابی تبدیلیاں چاہتے تھے۔ ایک نظامِ تعلیم و تربیت میں اور دوسرے نظامِ معاشرہ میں۔ موجودہ مغربی تعلیم سے وہ قطعی مطمئن نہیں تھے، اور اس کے بارہ میں ان کا سوء ظن بالکل بجا تھا کہ یہ زندگی کے حقیقی مقتضیات سے کوئی سروکار نہیں رکھتی، اور یہ کہ اس کا نتیجہ سوز دماغ تو ہے، مگر وہ سوزِ جگر جس کی کہ ہمیں ضرورت ہے، وہ اس سے پیدا ہونے والا نہیں۔ ان کے نزدیک اس تعلیم سے بلا شبہ عیش و دولت کی فراوانی تو آتی ہے، اقتدار و حکومت کی خدمت گذاری کے اعلیٰ مواقع بھی ابھرتے ہیں۔ اور ایک طرح کی لذت و نشہ بھی ہے، مگر اپنا سراغ نہیں ملتا، یعنی اپنا کا پتہ نہیں چلتا اور افراد کو یہ نہیں معلوم ہو پاتا کہ ہمارا مزاج خاص کن کن اصلاحات کا مقتضی ہے؟ ان کے نزدیک موجودہ تعلیم سے دانش و فکر میں تو اضافہ ہوتا ہے۔ مگر دقتِ نظر اور وسعتِ فکر کا سامان اس میں نہیں۔ اس لئے یہ یکسر بدل دینے کے لائق ہے۔

اسی طرح علامہ فقہ جدید کی روشنی میں اسلامی معاشرہ کی از سرِ نو تشکیل چاہتے تھے اور اس کے لئے ایک متعین خاکہ بھی رکھتے تھے، جس کی نشاندہی انہوں نے اپنے خطبات میں جا بجا کی ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں تو اس میں ذرہ برابر مبالغہ نہیں کہ آخر آخر میں تو اس مسئلہ نے ایک دھن کی شکل اختیار کر لی تھی، جو ہر وقت ان پر سوار رہتی تھی۔ کہ کسی طرح مسلمان قرآن میں غوطہ زن ہوں، اس کے احکام و مسائل کا تحقیقی اور انقلابی جائزہ لیں، اس کی روح معلوم کرنے کی کوششیں کریں اور یہ دیکھیں کہ اس کی مدد سے کیونکر ایک حرکت پذیر (DYNAMIC) فقہ کی تعمیر

ممکن ہے۔ ان کی رائے میں پرانی فقہ میں چونکہ یہ نقص ہے کہ اس میں نئے حالات و تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کی صلاحیت نہیں۔ اور یہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ معاشرہ ساکن ہے۔ اور تیرہ چودہ صدیوں میں ادھر حالات و واقعات میں کوئی اہم تغیر رونما نہیں ہوا۔ اس لئے اس میں جزوی تبدیلیوں سے کام چلنے والا نہیں۔ بلکہ اصلاح احوال کے لئے جرأت مندانہ اجتہاد کی ضرورت ہے۔ ایسے اجتہاد کی کہ جس میں فاروقؓ کی سی جرأت فکر، ابوحنیفہؒ کی سی اصابت رائے اور شافعیؒ و مالکؒ کا سا ذوقِ روایت و حدیث سب یکجا ہوں۔ اور ایسا مجموعہ مسائل مرتب ہو کہ جو ہماری ضروریات کا کفیل بھی ہو اور جس کو فخر کے ساتھ دوسروں کے سامنے ہم پیش بھی کر سکیں۔

یہ ہے پاکستان کا تصور اقبال کی نظر میں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہر سال یوم اقبال مناتے وقت کبھی ہم نے سوچا ہے کہ ان معنوں میں پاکستان کتنے قدم آگے بڑھ پایا ہے اور نو سال کے اس طویل عرصہ میں ہمارے نظام تعلیم میں کیا تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ اور ہمارے معاشرہ میں کن کن اصلاحات نے جنم لیا ہے؟ اگر پوری قوم نے اس تقریب کے اس پہلو پر غور نہیں کیا ہے، تو دوسرا سوال یہ ہے کہ اس کا موقع کب آئے گا؟ اور کب ہم اس لائق ہونگے کہ اپنے اہم مسائل پر غور و فکر کریں۔

محمد حنیف ندوی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

رُومی کی چند تشبیہات

مولانا جلال الدین رومی بڑے دلنشیں انداز میں تشبیہوں اور مثالوں کے ذریعہ اپنا مطلب واضح کر دیتے ہیں۔ اخلاقیات و نفسیات کا ایک اہم نکتہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر صفات ایسے ہیں جن کو لوگ علی الاطلاق صفاتِ حسنہ سمجھ لیتے ہیں حالانکہ ان کی کیفیت بھی علم کی سی ہے جو ایک بے طرف قوت ہے اس کا مفید یا مضر ہونا اس مقصد پر منحصر ہے جس کے لئے اس کو استعمال کیا جائے:

علم را بر تن زنی مارے شود　　　علم را بر جاں زنی یارے شود

یہی اصول اخلاقیات میں بھی کار فرما ہے۔ بذل وجود، ایثارِ مال بلکہ جان کی قربانی بھی فی نفسہ نہ اچھی ہے نہ بری۔ اچھا یا بُرا ہونا اس غایت پر منحصر ہے جس کے حصول کے لئے یہ قربانی کی گئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسولِ کریمؐ کے مخالف کافر بھی تو جان و مال کی قربانی کرتے تھے لیکن مقصود کے مذموم ہونے کی وجہ سے جاں فشانی اور زر فشانی میں جس قدر وسعت اور شدت ہوگی اسی قدر وہ انسان کو تباہ کریگی۔ کفار قربانیاں اس لئے کرتے تھے کہ وہ محمدؐ پر غالب آجائیں:

اشتراں قرباں ہمی کردند ما　　　چیرہ گردد تیغِ شاں بر مصطفےٰ

کسی سلطنت میں بادشاہ کا ایک غلام باغی ہو جاتا ہے خزانے پر قبضہ کر لیتا ہے۔ لوگوں کو اپنا ہم خیال اور ہم کار بنانے کے لئے بذل و جود کے دریا بہاتا ہے اور اس ظلم کو اپنے نزدیک عدل سمجھتا ہے مگر یہ عدل، یہ سخاوت، یہ ایثار تخریبِ اخلاق اور ظلم میں معاون ہوتا ہے۔ لہذا اخلاقی صفات کو بھی مقصود کو الگ کر کے نہیں دیکھنا چاہیئے۔ مقصود کی خرابی سے ان صفات میں جتنا کمال پیدا کیا جائے گا اتنا ہی بیہودیٔ انسان کو زوال آئے گا:

چوں غلامِ باغیے کو عدل کرد　　　مالِ شاں بر باغیاں او بذل کرد
طرفہ ترکاں را ہمی پنداشت عدل　　　کز سخاوت کردہ ام ایثار و بذل
بندہ پندارد کہ او خود عدل کرد　　　مالِ شہ را بر مساکیں بذل کرد
عدلِ ایں باغی و دادش پیشِ شاہ　　　چہ فزاید؟ دوری و روئے سیاہ

کسی ایک انسان کے لئے دوسرا انسان آسانی سے پوری طرح قابلِ فہم نہیں ہو سکتا۔ اکثر انسانوں کے ظاہر و باطن میں زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں کہ علم اور معلومات کے لحاظ سے انسان کس پایہ کا ہے اس کا

اندازہ تو چند گھنٹوں کی گفتگو میں ہوسکتا ہے۔ لیکن بہت میل جول کے باوجود برسوں تک ایک کو دوسرے کے باطن کا حال معلوم نہیں ہوسکتا۔ نفس کی چھپی ہوئی خباثتیں عرصۂ دراز تک ظاہری نگاہوں سے پنہاں رہتی ہیں کسی کے تحت الشعور میں کیا میلانات اور خواہشیں نہاں خانے میں موجود ہیں ان کی بابت انسان خود اپنے آپ کو دھوکے میں رکھتا ہے چہ جائیکہ وہ دوسروں پر عیاں ہوسکیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ نہاں خانۂ شعور میں ادنیٰ اور اسفل میلانات ہی پوشیدہ ہوں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ظاہر میں ایک شخص کی زندگی ویرانہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن اس ویرانے کے اندر بلند جذبات کا خزینہ موجود ہوتا ہے جو ظاہر کی آنکھ کو نظر نہیں آتا:

توان شناخت بیک روز از شمائلِ مرد　　که تا کجاش رسیداست پایگاہِ علوم

ولے ز باطنش ایمن مباش و غرّہ مشو　　کہ خبثِ نفس نگردد بسالہا معلوم

مولانا فرماتے ہیں:

دیر باید تا کہ سرِّ آدمی　　آشکارا گردد از بیش و کمی

اس کا جاننا آسان نہیں کہ بدن کی دیوار کے اندر اور تحت الشعور کی گہرائیوں میں بلند افکار و میلاناتِ شریفہ کا کوئی گنج بے بہا ہے یا محض چیونٹیوں، سانپوں اور اژدھاؤں کا ٹھکانا ہے:

زیر دیوارِ بدن گنجیست یا　　خانۂ مورست و مار و اژدھا

نفس کی گہرائیوں میں کیا کیا پوشیدہ ہے اس کا صحیح علم نہ اپنے آپ کو ہوتا ہے اور نہ یار و اغیار کو۔ پورا علم تو خدا ہی کو ہوسکتا ہے جس پر ہر نہاں عیاں ہے:

چہ داند مردم کہ در جامہ کیست　　نویسندہ داند کہ در نامہ چیست (سعدیؒ)

مولانا فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کی نسبت کیا رائے قائم کرنی چاہیے جو تلبیس ابلیس سے کسی شخص کو امام و مجتہد اور ولی اللہ و مجدد سمجھ کر اس کے متعلق خوش عقیدگی میں عمر گزار دیتے ہیں۔ مولانا اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جھوٹا امام تو مردود ہی ہے اور اس کی عاقبت فی النار و السقر ہے لیکن دھوکا کھایا ہوا مرید نجات یافتہ ہوسکتا ہے۔ وہ امام باطل کو اپنے تصور میں اخلاقِ فاضلہ سے متصف سمجھ لیتا ہے اور اپنے آپ میں وہ خوبیاں پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے امام میں درحقیقت موجود نہیں۔ اس کے متعلق مولانا ایک عمدہ مثال پیش کرتے ہیں ایک شخص اندھیری رات میں جبکہ قبلہ کی سمت معلوم کرنے کا کوئی یقینی ذریعہ نہ تھا کسی ایک غلط سمت کو قبلہ کی سمت سمجھ کر نماز ادا کرتا ہے تو اس کی

یہ نماز از روئے شرع باطل نہیں ہوتی۔ یہی حال کسی بدباطن کو قبلۂ توجہ بنا لینے کا ہے۔ مرید سے اگر اچھے افعال سرزد ہوئے تو وہ ضرور اس کے لئے مفید ہونگے در آں حالیکہ جھوٹے مرشد کو ان سے کچھ فائدہ نہ پہنچے گا۔ مرید کا قصد نیک تھا اگرچہ اپنے مرشد کو جو محض جسد بے روح تھا اس نے روحانی لحاظ سے جاندار سمجھ لیا تھا:

لیک نادر طالب آید کز فروغ — در حق او نافع آید آں دروغ
او بقصد نیک خود جائے رسد — گرچہ جاں پنداشت آں آمد جسد
مرد را رومی نماید حالہا — کہ ندید آں ہیچ شیخش سالہا
چوں تحرّی در دلِ شب قبلہ را — قبلۂ نے و آں نماز او را روا

زن و شوہر کی موافقتِ مزاج کے متعلق مولانا جوتی کے جوڑے کی مثال پیش کرتے ہیں۔ ایک شوہر زوجہ کو مخاطب کر کے کہ رہا ہے کہ زوجہ کو زوج سے ہمرنگ و ہم صفت ہونا چاہیئے تاکہ خانگی زندگی عمدگی سے چل سکے۔ جوتی کے دو نو جزو طرز و انداز اور رنگ و روغن میں باہم موافق ہونے چاہئیں۔ اگر جوتی کا ایک پاؤں فراخ ہو اور دوسرا تنگ تو دونو بے کار ہو جائیں گے۔ ایک پاؤں کسی اَور رنگ کا اور تنگ اور دوسرا پاؤں کسی اور رنگ کا اور فراخ۔ کون مردِ معقول ایسا جوتا پہنے گا اگر ایک پاؤں کو بھی جوتا کاٹتا ہو تو اس کی تکلیف دوسرے پاؤں اور سارے جسم کو پہنچے گی۔ سہولت سے چلنا دشوار ہو جائے گا۔

عورتوں کی تحقیر کرنے والے عام طور پہ عورت کو جوتی سے تشبیہ دیتے ہیں جو پامال رہتی ہے اور مرد جب چاہے پرانی کو چھوڑ کر نئی پہن سکتا ہے۔ یہ نامعقول انسانوں کی باتیں ہیں ورنہ بیوی کے ساتھ حسنِ سلوک اسلام کی تعلیم کا ایک اہم جزو ہے اور رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ تم میں سے اچھا مسلمان وہی ہے جو اپنے گھر والوں کے ساتھ اچھا ہے اور آخری خطبے میں بیویوں کے ساتھ حسنِ سلوک کی خاص طور پہ تاکید کی۔ اور فرمایا کہ تم ان کی محتاجی اور بے بسی سے ناجائز فائدہ مت اٹھاؤ۔ مولانا کی تشبیہ میں یہ خوبی ہے کہ یہاں عورت ہی جوتی نہیں بلکہ مرد و زن مل کر جوتی کا ایک جوڑا ہیں جن کے ہم صفت ہونے ہی سے زندگی کا راستہ اچھی طرح سے کٹ سکتا ہے۔

بیوی کی زبانی فرماتے ہیں:

جفت ہائے جفت باید ہم صفت — تا برآید کارہا با مصلحت
جفت باید بر مثالِ ہم دگر — در دو جفتِ کفش و موزہ در نگر
گر یکے کفش از دو تنگ آید بپا — ہر دو جفتش کار ناید مر ترا
جفت دریک خرد و آں دیگر بزرگ — جفت شیرِ بیشہ دیدی ہیچ گرگ

زن و شوہر میں اگر موافقت نہ ہو تو دونو کے لئے فراق و طلاق ہی مناسب ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ کاٹنے والی جوتی سے بہتر ہے کہ آدمی ننگے پاؤں ہی چلے:

باتہی گشتن بہ است از کفش تنگ　　رنج غربت بہ کہ اندر خانہ جنگ

اس کے ساتھ ہی ایک دوسری تشبیہ بھی ہے کہ زندگی کو اگر لدا ہوا اونٹ سمجھو تو اس پر دائیں بائیں لدے ہوئے دو تھیلے ہم وزن ہونے چاہئیں۔ اگر دونو کا وزن برابر برابر نہ ہو تو مال اونٹ کی پیٹھ پر سے سرک کر گر جاتا ہے

راست ناید بر شتر جفت جوال　　آں یکے خالی و آں پُر مال مال

یہاں رزق مقدر کی نسبت ایک قصہ یاد آ گیا۔ جو درج کرنے کے قابل ہے:

روایت ہے کہ ایک شخص دانا و معاملہ فہم تھا لیکن اپنی تمام دانش کے باوجود وہ نانِ شبینہ کا محتاج رہتا تھا۔ ایک روز بھوکا اور حیران کاروانوں کے راستے پر کھڑا تھا۔ دیکھا کہ اونٹوں کی مال سے لدی ہوئی ایک قطار رواں ہے۔ وہ گھنٹوں کھڑا رہا اور اونٹوں کا سلسلہ ختم نہ ہونے پاتا تھا۔ آخری اونٹ کے ساتھ ایک شخص تھا اس سے پوچھا کہ یہ اونٹوں کا قافلہ اور یہ مال کس بڑے سوداگر کا ہے۔ اس نے کہا کہ میں ہی ان کا مالک ہوں۔ بھوکے دانا نے کہا کہ تم بڑے خوش بخت ہو اور تمہاری عقل بھی بہت معاملہ فہم ہوگی کہ تم نے تجارت سے اتنا فروغ حاصل کیا ذرا یہ تو بتاؤ کہ ان اونٹوں پر کیا مال لدا ہے۔ اس نے کہا کہ ہر اونٹ پر ایک طرف دو من گیہوں ہے اور دوسری طرف دو من ریت۔ عقلمند نے کہا کہ یہ ریت کیوں لاد رکھی ہے۔ تاجر نے کہا کہ اونٹ کے دونوں طرف وزن برابر ہونا چاہئے، ورنہ مال اونٹ کی پیٹھ پر نہیں ٹکتا اور گر جانے کا اندیشہ رہتا ہے۔ دانشور نے کہا کہ دونو طرفوں کو ہموزن رکھنے کی ضرورت تو درست، لیکن تم نے خواہ مخواہ ریت کا بوجھ لادنے کی بجائے یہ کیوں نہ کیا کہ گیہوں ہی کو نصفا نصف کر دیتے تاکہ دونو طرف گیہوں کا وزن برابر ہو جائے اور اونٹ پر بوجھ بھی زیادہ نہ پڑے۔ تاجر نے کہا کہ تم نے کیا عقل کی بات کہی مجھے مال لادتے ہوئے یہ بات نہیں سوجھی۔ تم بہت سوجھ بوجھ کے آدمی ہو کہو تمہارے پاس کتنے اونٹ اور کتنا مال ہے۔ اس نے کہا کہ مجھے تو دو روز سے روٹی میسر نہیں آئی۔ تاجر نے کہا سبحان اللہ مال ایک کو دے دیا اور عقل دوسرے کو۔ بھائی ایسی عقلِ بے رزق تم کو مبارک! ہم احمق ہی اچھے ہیں،

اگر روزی بدانش برفزودے　　چو ناداں تنگ تر روزی نبودے
بناداں آں چناں روزی رساند　　کہ دانا اندر آں حیراں بماند
(سعدی)

دانا کے پاس ایک دانہ نہیں اور جس کے پاس دانے ہیں اس کے پاس دانائی نہیں۔ راقم الحروف کو ایک حافظ جی گلستان بوستاں پڑھاتے تھے۔ اور اس آخری شعر میں دانا کی جگہ دانہ پڑھتے تھے کہ ناداں کو خدا اس طرح روزی پہنچاتا ہے کہ دانہ اس کے پیٹ کے اندر جا کر حیران ہوتا ہے کہ میں اس احمق کے پیٹ میں کیسے پہنچ گیا۔ کسی

عقل مند کی روزی کیوں نہ بنا۔

دنیاوی زندگی میں مال بہت عیب پوش ہوتا ہے۔ دولت مند کے کئی عیوب اس سے ڈھک جاتے ہیں اسی لئے کسی شاعر نے زر کو ستار عیوب اور قاضی الحاجات کہا ہے جو خدا کے صفات ہیں۔ غریب کے تھوڑے سے عیب کو بھی لوگ بانس پر چڑھا دیتے ہیں۔ غریب بیچارہ بدی کم کرتا ہے لیکن بدنام زیادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ مرزا غالب نے اپنی شراب نوشی کی بابت ایک رباعی میں کہا ہے کہ ہم مفلسوں کی شراب نوشی بے ہودہ کوشی ہی ہے جس سے بدنامی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا معلوم ہوتا ہے کہ ساقی ہمیں پیالے کی بجائے چھلنی میں شراب دیتا ہے نیچے دامن تر ہو جاتا ہے اور اوپر لب تر نہیں ہوتے۔ یہی تردامنی یا بدنامی ہی ہمارے حصے میں آئی ہے:

آں را کہ زدستِ بے زری پامال است　　رسوائیش نیز لازم احوال است
لب ترنشد و دامنم آلودہ زمے　　ساقی مگرش پیالہ ازغربال است

مولانا فرماتے ہیں کہ دنیا دار کو مال کی ضرورت زیادہ تر عیب پوشی کی وجہ سے ہوتی ہے خواہ وہ حماقت کی زندگی بسر کرتا ہو اور خواہ فسق و فجور کی، عوام کی زبان اس کے متعلق بند رہتی ہے۔ اس کے اسراف کو سخاوت اور اس کی عیاشی کو رنگینی کہتے ہیں وہ کوئی جرم کرتا ہے تو روپے کی بدولت سزا سے بچ جاتا ہے۔ روپیہ خرچ کرکے وہ حکام رس ہو جاتا ہے حکمرانوں کو دوست بنا لیتا ہے۔ سیّاں بھئے کوتوال اب ڈر کا ہے کا۔ اس شخص میں کوئی ذاتی ہنر یا کمال نہیں ہوتا کہ کسبِ کمال سے وہ عزیز جہاں ہو سکے۔ نہ اس کے اخلاق اور اس کا تقویٰ ایسا ہوتا ہے کہ لوگ دل سے اس کی عزت کریں۔ ایسے شخص کے ہاتھ سے جب مال جاتا رہے تو دنیا داروں کے نزدیک اس کی عزت دو کوڑی کی نہیں رہتی۔ اس کی خوبیوں کا راگ الاپنے والے، اس کے دسترخوان پر کھانے اور اس کے گن گانے والے اس کی مذمت کرنے لگتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ایسے شخصوں کے لئے مال ایسا ہوتا ہے جیسے گنجے کے سر کی ٹوپی۔ علم و اخلاق کے لحاظ سے یہ بے کمال صاحبانِ مال گنجے ہوتے ہیں ان کا گنج مال سے ڈھکا رہتا ہے۔ وہ لوگوں کے سامنے ٹوپی اتارنا نہیں چاہتے لیکن یہ زر و مال کی سرپوش ٹوپی اگر گردشِ روزگار سے کبھی اتر جائے تو ان کا گنج نمایاں ہو جاتا ہے:

مال و زر سر را بود ہمچوں کلاہ　　کل بود آں کز کلہ سازد پناہ
کسے را کہ زر پیشِ آوردہ است　　عیوبش ہمہ در پسِ پردہ است
(ظہوری)

ایسوں کے مقابلے میں جو شخص خوبصورت یال زلف دوتا اور جعد رعنا رکھتا ہے جب اس کی ٹوپی اتر جائے

تو وہ اور زیادہ جمیل معلوم ہوتا ہے۔ جس شخص کے محمودہ صفات اس کی ہستی کا جزو ہیں اس کو عیب پوش مال کی کیا ضرورت بلکہ اس کے صفات بے زری کے ساتھ اور زیادہ دلکش ہو جاتے ہیں :

آنکہ زلف و جعدِ رعنا بایدش　　چوں کلاہش رفت خوشتر آیدش

مولانا یہاں ایک اور تشبیہ سے کام لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مردِ حق چشمِ بصیر کی طرح ہوتا ہے۔ کوئی شخص آنکھوں کو ڈھانکنا نہیں چاہتا۔ بصارت کی خوبی اس کی برہنگی میں ہے۔

مردِ حق باشد بمانندِ بصر　　پس برہنہ بہ کہ پوشیدہ بصر

دنیاداروں کے لئے پوشش عیب پوش ہوتی ہے۔ کپڑے پہنے ہوئے کسی شخص کے جسم کی اصلیت دکھائی نہیں دیتی۔ ایک شخص کسی غلام کو بیچنے کے لئے خریداروں کے سامنے پیش کرتا ہے اگر اس کو معلوم ہو کہ غلام متناسب الاعضا اور جسمانی لحاظ سے ہر طرح بے عیب ہے تو وہ اس کے کپڑے اتار کر خریداروں کو اس کا جسم دکھاتا ہے۔ لیکن اگر غلام کے جسم میں کوئی عیب ہو تو بیچنے والا خریداروں سے کہتا ہے کہ اس غلام میں کمال درجہ شرم وحیا ہے۔ یہ ہرگز آپ کے سامنے ننگا ہونا گوارا نہ کرے گا۔ کپڑے پہنے ہوئے ہی اس کا اندازہ کرکے اس کی قیمت لگا لو۔ اگر کپڑے اتارنے کو کہو گے تو وہ بھاگ جائے گا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اکثر خواجگان دولت مند کا یہی حال ہے وہ سراپا عیب ہیں اور مال سے عیب پوشی کر رہے ہیں :

وقتِ عرضہ کردن آں بردہ فروش　　برکند از بندہ جامہ عیب پوش
ور بود عیبے برہنش کے کند　　بل بجامہ خدعۂ بادے کند
گوید ایں شرمندہ است از نیک و بد　　از برہنہ کردن او از تو رمد
خواجہ در عیب است غرقہ تا بگوش　　خواجہ را مال است و مالش عیب پوش

مکارمِ اخلاق رکھنے والے کے لئے تو مال نہیں بلکہ فقر باعثِ فخر ہوتا ہے۔ مالدار مال کے ذریعے سے جو عزت حاصل کرنا چاہتا ہے اس سے ہزار مرتبہ زیادہ عزت و احترام اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے تزکیۂ نفس اور خلوص کے ذریعے سے دلوں کو اپنی طرف کھینچا ہے جضرت عمرؓ جب فلسطین کا قبضہ حاصل کرنے کے لئے ایک اونٹ اور ایک غلام کے ساتھ بیت المقدس کے نواح پر پہنچے تو اس وقت غلام اونٹ پر سوار تھا اور خود پیدل چل رہے تھے۔ جو قمیص پہنے ہوئے تھے وہ راستے میں خاردار جھاڑیوں سے جا بجا پھٹ گئی تھی۔ مسلمان جو ان کے استقبال کے لئے آئے انہیں شرم آئی کہ یہاں کے شہری ان کو دیکھ کر کیا سمجھیں گے اور کیا کہیں گے۔ عرض کی کہ یا امیر المومنین یہاں کے لوگ اکثر خوش پوش ہیں اور آپ کے کپڑے اچھی حالت میں نہیں انہیں بدل دیجئے۔ ہم اچھا لباس آپ کے لئے ابھی پیش

کرتے ہیں۔ اس پر اس مردِ حق نے کہا کہ جن کی عزت کپڑوں کے ساتھ وابستہ ہے وہ اچھے کپڑے پہنتے پھریں ہماری عزت اسلام سے ہے جو بفضلہ ہمارے اندر موجود ہے وہ کسی ظاہری پوشش کا محتاج نہیں۔ حضرت معاویہؓ کو جب لباس فاخرہ پہنے ہوئے دیکھا تو فرمایا یا معاویہ اکیسروتیہ۔ اے معاویہ کسریٰ کی شان و شوکت شروع کر دی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ تعلیم و تلقین میں افادہ کا مدار استفادہ کرنے والے کی صلاحیت اور ذوق پر ہے۔ اس کو ایک بلیغ تشبیہ میں بیان فرماتے ہیں کہ جان کو اگر پستان سمجھو تو سخن اس پستان کے اندر کا دودھ ہے۔ یہ دودھ اسی وقت راس ہوتا ہے جب کوئی اس کو کھینچے اور چوسنے والا ہو۔ سننے والا اگر تشنۂ حقیقت اور طالبِ معرفت ہو تو ایک مُردہ واعظ کے بیان میں بھی جان پڑ جاتی ہے۔ غیر شعوری طور پر کہنے والا سننے والے کے مذاق کے مطابق بات کرنے لگتا ہے۔ اگر سننے والے کی فکر بلند ہو تو کہنے والا بھی اس سطح پر اٹھ جاتا ہے۔ بے حس زبانیں بھی سننے والے کے ذوق سے گویا ہو جاتی ہیں:

اے دریغا گر ترا گنجا بدے — تا ز جانم شرحِ دل پیدا شدے
ایں سخن شیرست در پستانِ جاں — بے کشندہ خوش نمی گردد رواں
مستمع چوں تشنہ و جویندہ شد — واعظ ار مردہ بود گویندہ شد

ایک شخص حکمت و معرفت کی باتیں کر رہا ہے اور سننے والے اپنے ذوق اور اپنی طلب کی وجہ سے فیض یاب و محظوظ ہو رہے ہیں اتنے میں کوئی شخص اس مجلس میں آن ٹپکتا ہے جو اس ذوق سے بیگانہ ہے۔ اس کے آتے ہی زبانِ عرفان بند ہو جاتی ہے اسرار و حکم سکوت کے پردے میں پنہاں ہو جاتے ہیں۔ اوّل تو اس کے سامنے بیان جاری ہی نہیں رہ سکتا۔ اور اگر بتکلف کچھ کہا جائے تو بھینس کے آگے بین بجانے والا معاملہ ہے۔ اسی لئے حضرت مسیحؑ نے کہا کہ سوروں کے آگے موتی مت بکھیرا کرو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسرار و حِکَم کو پردگیانِ حرم سمجھ لیجئے۔ نامحرموں کو دیکھتے ہی وہ پسِ پردہ ہو جاتے ہیں اور جہاں کوئی محرم آیا وہ بے نقاب سامنے آجاتے ہیں۔ دنیا میں جو جمال ہے وہ دیدۂ بینا کے لئے ہے۔ اندھوں کے سامنے اظہارِ حسن بے معنی بات ہے:

چونکہ نامحرم در آید از درم — پردہ در پنہاں شوند اہلِ حرم
ور در آید محرمے دور از گزند — بر کشایند آں ستیراں رو بند
ہر چہ را خوب و خوش و زیبا کنند — از برائے دیدۂ بینا کنند

اندھے خاوند کے لئے کون عورت بناؤ سنگھار کرے گی:

اے ستیرہ ہیچ تو برخاستی　　خویشتن را بہر کور آراستی

زمانۂ قدیم سے یہ بحث چلی آتی ہے کہ مرد و زن میں کون غالب اور کون مغلوب ہے۔ دونوں میں مساوات ہے یا ایک دوسرے سے افضل ہے۔ مولانا کا خیال زن و شوہر کی باہمی موافقت کے متعلق ہم اس سے قبل پیش کرچکے ہیں اب اس بحث میں اس مردِ حکیم نے اور دلنشیں نکات اور تشبیہات پیش کئے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حق تعالےٰ نے عورتوں کی زینت کو مردوں کے لئے جاذب بنایا ہے۔ اور عورتوں کو مردوں کے لئے باعثِ تسکین بنایا ہے۔ زیّن للناس حب الشھوات من النساء۔ ھو الذی خلقکم من نفسٍ واحدۃٍ وجعل منھا زوجھا لیسکن الیھا۔ اس کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ مرد عورت کی طرف کھچا جاتا ہے اور اس کشش کی وجہ سے اپنے ظاہری غلبے کے باوجود اندر سے مغلوب ہوتا ہے۔ بڑے بڑے جابر اور فاتح اور رستمِ زمان عورت کے سامنے اپنے اقتدار و تحکم کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں:

زیّن للناس حق آراستہ است　　زانکہ حق آراست چوں تانند رُست
چوں پئے تسکیں الیہاش آفرید　　کے تواند آدم از حوّا بُرید
رستمِ زال ار بود وز حمزہ بیش　　ہست در فرماں اسیرِ زالِ خویش

عورت کی دلکشی ایسی ہے کہ رسولِ کریم جیسا افصح العرب والعجم جن کی باتوں سے ایک عالم وجد میں آجاتا تھا اپنی محبوب بیوی عائشہ صدیقہ سے کہتے ہیں کہ اے عائشہ کچھ باتیں کرو۔ کلمینی یا حمیرا۔

آنکہ عالم مستِ گفتش آمدے　　کلمینی یا حمیرا می زدے

اس کے بعد ایک دوسرے پر غلبے کے متعلق مولانا ایک نہایت حکمت آموز تشبیہ سے کام لیتے ہیں فرماتے ہیں کہ عناصرِ اربعہ میں پانی آگ پر غالب دکھائی دیتا ہے۔ جہاں کہیں آگ سر اُٹھائے پانی اس کو مغلوب کرلیتا ہے۔ لیکن پانی اگر دیگچی میں ہو اور آگ اس کے نیچے جلائی جائے تو پانی کھولنے لگتا ہے اور ہوا میں اُڑنے لگتا ہے۔ دیگچی کے حائل ہونے کی وجہ سے پانی مغلوب ہوجاتا ہے۔ مرد و زن میں غلبے کی یہی کیفیت ہے بظاہر مرد غالب اور زن مغلوب۔ لیکن بباطن زن غالب اور مرد مغلوب۔ اس کے بعد ایک حدیث کی سند سے لکھتے ہیں کہ عورتیں عقلمند پر غالب آجاتی ہیں اور جاہل عورتوں پر غلبہ پاتا ہے:

انھن یغلبن العاقل ویغلبھن الجاھل۔

گفت پیغمبر کہ زن بر عاقلاں　　غالب آید سخت بر صاحبدلاں
باز بر زن جاہلاں غالب شوند　　زانکہ ایشاں تند و بس خیرہ روانند
کم بودشاں رقّت و لطف و وداد　　زانکہ حیوانی ست غالب بر نہاد

مہر و رقت وصفِ انسانی بود   خشم و شہوت وصفِ حیوانی بود

سوال یہ ہے کہ زن کا مردِ عاقل پر غالب آنا اور مردِ جاہل کا زن پر غالب آنا کس وجہ سے ہے۔ مردِ عاقل سے یہ توقع ہے کہ وہ لطیف جذبات رکھتا ہے۔ اس میں عدل بھی ہے اور رحم بھی۔ وہ احسان فراموش بھی نہیں۔ زن صرف بیوی ہی نہیں بلکہ ماں اور بہن بھی ہے۔ مردِ عاقل اس کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا کہ اس کی ماں نے اس کو کس مصیبت سے جنا اور کس محبت اور ایثار سے پالا ہے۔ اس احسان کے مدِ نظر وہ ماں سے ہمیشہ لطف و کرم سے پیش آئے گا۔ اور آخری عمر تک ایک فرماں بردار فرزند رہے گا۔ اچھی بیوی کے سامنے بھی انسان اسی لئے سرِ تسلیم خم کرتا ہے کہ وہ اس کی محبت سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ بچوں کی پرورش اور امورِ خانہ داری کی دیکھ بھال کوئی معمولی خدمت نہیں۔ ایسی محبت اور خدمت کے روبرو مردانہ غلبے کا اظہار کرنا اور اکڑنا عاقل کا کام نہیں جاہل ہی کی حرکت ہو سکتی ہے۔ جاہل مردانگی کے تفوق میں سب کچھ بھول جاتا ہے اور معمولی ناراضگی میں زدوکوب پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور سمجھتا ہے کہ یہ اس کا حق ہے۔ عاقل کے زن سے مغلوب ہونے کے معنی زن مرید ہونا نہیں بلکہ اس کی نسائیت اور امومت کا احترام ہے جس کی بدولت وہ اس کے ایسے تقاضے پورے کرنے پر بھی آمادہ ہو جاتا ہے جو ایسے بظاہر معقول معلوم نہیں ہوتے۔ عورت مرد کے مقابلے پر کمزور اور نازک مزاج ہے۔ مردِ عاقل اس سے سلوک کرتے ہوئے اس حقیقت کو فراموش نہیں کرتا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جاہل میں مہر و رقت و لطف جو وصفِ انسانی ہیں ان کی کمی ہوتی ہے اور اس پر حیوانیت غالب ہوتی ہے۔ غرضیکہ مولانا کے نزدیک مرد کا عورت پر غلبہ محض ظاہری ہے یا ایک حیوانی صفت کا اظہار ہے۔ لطیف جذبات رکھنے والا انسان جنسِ لطیف کے ساتھ درشتی سے پیش نہیں آسکتا۔ مہذب زندگی بسر کرنے والا مرد ایسا ہے جیسا کہ دیگچی کے اندر کا پانی۔ وہ آگ کو بجھاتا نہیں بلکہ جب اس کے نیچے آگ مشتعل ہو خواہ وہ عورت کے جذبات کی آگ ہو۔ یا کسی وقت غصے میں اس کے اشتعال کی آگ دونوں صورتوں میں مردِ عاقل مغلوب ہو جاتا ہے اور عقل و تہذیب کا تقاضا بھی یہی ہے۔

اس بحث کے آخری شعر میں عورت کی توصیف میں ایک ایسا شعر کہا ہے کہ اس سے بلند تر قابلِ احترام صفت ذہن میں نہیں آسکتی۔ فرماتے ہیں کہ عورت کے محبوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ظل اللہ یا پرتوِ حق ہے۔ خدا کے صفاتِ کاملہ مجازی اعتبار سے انسان میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نائبِ الٰہی ہونے کی وجہ سے وہ صفاتِ الٰہیہ کا مظہر ہے لیکن ان صفاتِ الٰہیہ میں سے خلاقی کی صفت کا مظہر مرد سے کہیں زیادہ عورت ہے۔ تمام انسان عورت کے بطن سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک جرثومۂ حیات سے شروع کر کے کامل بچہ بننے تک عورت ہی کا رحم ربوبیت کا محل ہے۔ اس لئے مولانا فرماتے ہیں کہ عورت گو ایک حیثیت سے مخلوق ہے لیکن دوسری حیثیت سے وہ خالق بھی ہے۔ خالقِ حقیقی خدا ہے لیکن خالقِ مجازی عورت سے بڑھ کر اور کوئی نہیں۔ مردوں نے دنیا میں جو بڑے سے بڑے کام کئے ہیں

اور علم و ہنر میں جس کمال کا اظہار کیا ہے ان میں سے کوئی کام ایسا نہیں جو کسی عورت نے نہ کیا ہو یا آیندہ کوئی عورت نہ کر سکے۔ لیکن ایک کام ایسا ہے جو فقط عورت ہی کر سکتی ہے اور کوئی مرد کسی حالت میں نہیں کر سکتا وہ بچہ جننا ہے۔ جو کائنات میں خدا کی خلاقی کے بعد سب سے بڑا خلاقی کا عمل ہے۔ مرد ہر قسم کی صناعی میں کمال پیدا کرتے ہیں لیکن ایک قطرے سے انسان بنانا اور اولیاء انبیا و صلحا کو معرضِ وجود میں لانا عورت ہی کا کام ہے۔ اس لئے مولانا عورت کو پرتوِ حق اور خالق کہتے ہیں:

پرتوِ حق است آں معشوق نیست   خالق است آں گوئیا مخلوق نیست

کلید مثنوی میں اس شعر کی شرح میں لکھا ہے کہ عورت کی تشبیہ بالخالق اور مظہریت صفاتِ الٰہیہ چند اعتبارات سے ہے۔ اوّل یہ کہ وہ مرد کی جاذبِ قلب ہے دوم بچّے کی مولد و مصوّر ہے سوم بچّے کی مربی ہے چہارم شوہر کے لئے اس سے سکونِ قلب ہے پنجم وہ مصلحِ امورِ معیشت ہے اور ان میں سے ہر صفت کسی نہ کسی صفتِ الٰہیہ کا پرتو ہے۔

بشیر احمد ڈار

مانی اور اس کا فلسفۂ اخلاق

(۲)

اس علمی اور سیاسی ماحول میں مانی پیدا ہوا، بڑھا اور تعلیم پائی۔ ابن ندیم کی روایت کے مطابق ۱۲ سال کی عمر میں (یعنی ۲۲۸/۹ عیسوی) پہلی مرتبہ اسے وحی ہوئی۔ بقول مانی یہ وحی ملک جنان النور (یعنی اللہ تعالےٰ) کی طرف سے ہوئی، اور وحی لانے والے فرشتے کا نام "التوم" تھا جس کے لفظی معنی "قرین" کے ہیں۔ پہلی وحی کے ذریعے مندرجہ ذیل احکامات مانی کو دیئے گئے:

(۱) آج سے تم اپنے آپ کو اپنی قوم سے علیحدہ سمجھو۔ (۲) ان سے ایک طرف رہو (۳) پاکیزہ روی اختیار کرو۔ (۴) شہوات ترک کردو۔ (۵) جب تک تم کم سن ہو اس وقت تک نہ اپنے منصب کا اظہار کرو اور نہ تبلیغ۔

اس پہلی وحی کے وصول ہونے کے ۱۲ سال تک معلوم ہوتا ہے کہ مانی کی زندگی میں ایک انقلاب آچکا تھا۔ اس نے اپنے اردگرد کے تمام مذہبی ماحول کا بغور مطالعہ کیا ہوگا اور سیاسی بے چینیوں سے یقیناً متأثر ہوا ہوگا۔ اس کی پیدائش کے وقت اشکانیوں کا حکمراں اردواں پنجم موجود تھا لیکن جلد ہی ساسانیوں نے جن کی حکومت کا ابتدائی مرکز فارس تھا، اشکانیوں کو شکست دے کر ان کے ملک پر قبضہ کرلیا۔ مشرقی علاقوں میں کشن خاندان کی حکومت جو اس وقت کے مغربی پاکستان کے مکمل یا بعض علاقے پر تھی اپنے آخری دموں پر تھی اور آہستہ آہستہ ساسانیوں کی بڑھتی سلطنت میں مدغم ہوگئی اور اسی طرح دوسری چھوٹی چھوٹی سلطنتیں بھی اردشیر یا شاہ پور کی حرص توسیع کا شکار ہوگئیں۔ دوسری طرف رومی سلطنت کی حالت بھی کچھ تسلی بخش نہ تھی۔ اس کی سرحدوں پر مسلسل جھڑپیں ہوتی تھیں۔ ان سیاسی تبدیلیوں سے قحط، بیماریاں، مفلوک الحالی اور بے چینی عام تھی اور یہی وہ حالات تھے جن کے باعث مانی کے دل میں ایک مسلسل کرب وبے چینی، اضطراب و پریشانی موجزن تھے۔ ہوش سنبھالتے ہی اس نے اپنے ماحول کا مطالعہ کیا اور لازماً اس کے حساس دل میں اس مسلسل درد و کرب سے نجات حاصل کرنے کے متعلق مختلف تصورات آتے ہونگے۔ اگرچہ اس کے متعلق کوئی حتمی شہادت ہمارے پاس موجود نہیں لیکن حالات اور واقعات جو ہمارے سامنے ہیں وہ اسی بات کی تائید کرتے معلوم ہوتے ہیں کہ مانی نے جو کچھ کتابیں تصنیف کیں وہ اسی عبوری دَور کی پیداوار ہیں۔ جب بعد میں اس نے اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو اس کی تمام کتابیں جن میں اس کے عقاید کی تشریح

تھی بالکل مکمل موجود تھیں۔ پہلی وحی کے آنے کے ۱۲ سال بعد یعنی ۲۴۰/۱ء میں جب اس کی عمر ۲۴ سال تھی مانی کو دوسری وحی ہوئی۔ اس دفعہ اسے القا ہوا: "دیکھو، وہ وقت آگیا ہے کہ اپنے منصب کا اظہار کرتے ہوئے تبلیغ شروع کردی جائے۔" فرشتے نے مانی سے یہ بھی کہا: "اے مانی میں اپنی اور اللہ تعالےٰ کی طرف سے آپ کو سلام کہتا ہوں۔ آپ کو اس راہ میں بے حد مشقت برداشت کرنا پڑے گی۔"

جب مانی نے اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی سے اس کا پروگرام کسی خاص خطّے کے لوگوں تک محدود رہنے کا نہیں بلکہ اس کے نزدیک اس کا مذہبی اور اخلاقی پیغام سب دنیا کے لوگوں کے لئے تھا۔ اس سلسلے میں اس نے اپنی نبوّت کا اعلان کرتے ہوئے جو منصب اپنی طرف منسوب کیا وہ مسیح کے نائب کا تھا۔ اس کی کتابوں میں مانی اپنا ذکر یوں کرتا ہے "مانی، عیسیٰ مسیح کا پیغامبر" اور یہی عبارت اس مُہر پر درج ہے جو ۱۹۴۶ میں دریافت ہوئی اور جو اس وقت پیرس کے قومی عجائب گھر میں محفوظ ہے۔ مانی کے زمانے میں عیسائیت پھیل رہی تھی اور اس لقب سے گویا وہ اس تمام تاریخی تحریک کا نمایندہ ہو جاتا ہے جو حضرت عیسیٰ کے نام سے لوگوں سے خراجِ تحسین وعقیدت وصول کر رہی تھی۔ یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ جس عیسیٰ کا نمایندہ ہو کر مانی لوگوں سے مخاطب تھا، وہ حضرت عیسیٰ نہیں تھے بلکہ کوئی اور ہستی تھی جس کو مانی نے اپنے پیشرو عرفانیوں کے عقیدہ کے تتبع میں اختیار کیا تھا۔ اسی سلسلے میں اس نے اعلان کیا کہ جس فارقلیط کا ذکر یوحنا باب ۱۴-۱۶ میں موجود ہے وہ مانی ہی ہے یعنی جس آنے والے مسیح یا نجات دہندہ کی بشارت حضرت عیسیٰ نے دی تھی مانی اسی بشارت کا حامل ہے۔

اپنی تبلیغی کارروائیوں کا آغاز اس نے اپنے وطن سے شروع نہیں کیا بلکہ باردیصان کی طرح اس نے کُشن خاندان کے جنوبی علاقوں کو اپنا مرکز بنانا زیادہ بہتر سمجھا جو آج کل موجودہ مغربی پاکستان کہلاتا ہے۔ یہ سفر اس نے سمندری راستے سے طے کیا اور بلوچستان یا سندھ کی کسی قدیم بندرگاہ پر اُترا۔ اس نے باردیصانی فرقے کی کتابوں کے مطالعے سے معلوم کیا تھا کہ ان علاقوں کے لوگوں نے باردیصان کی تعلیمات کو قبول کیا تھا اور چونکہ مانی نے ان کتابوں کی بہت سی چیزوں کو اپنا لیا تھا اس لئے بہت ممکن ہے کہ اس کا خیال ہو کہ اس کی تعلیمات کی قبولیت کے لئے اس سے بہتر سازگار ماحول شاید کہیں اور نہ ہو۔ یہاں اس نے عیسائی اور بدھ‌وں دونوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ عیسائیت کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ مانی کے نظریات مرقیون اور باردیصان کے نظریات کے مماثل تھے اور اسی طرح عرفانی نظریات کی بنیاد پر قائم تھے جن سے ابتدائی دو صدیوں کے عیسائی مفکّرین نے مصالحت کی تھی۔ اسی طرح بدھ مت سے متاثر ہونا بھی یقینی تھا کیونکہ جس زمانے میں مانی پیدا ہوا کشن خاندان کے نامور بادشاہ کنشک کے باعث بدھ مت تمام ان علاقوں میں مروج تھا جو ساسانی حدودِ سلطنت کے جنوب مشرقی سرحد پر واقع تھے۔ آثار الباقیہ میں بیرونی نے مانی کی کتاب شاپورگان سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی ہے: "مختلف زمانوں میں خدا کے نبی انسانوں کو حکمت اور نیک اعمال

کی تلقین کرتے آئے ہیں۔ ایک زمانے میں بدھ نے ہندوستان میں یہ پیغام دیا، دوسرے زمانے میں زرتشت نے ایران میں، اور عیسیٰ نے مغربی علاقوں میں۔ اس آخری زمانے میں یہ وحی اور خدمت میرے (یعنی مانی کے) ذریعے بابل کے شہر میں نازل ہوئی[1]۔ اس سفر میں مانی کو کافی کامیابی ہوئی۔ اس کے بعد جب وہ واپس اپنے وطن پہنچا تو ان پیروؤں کے ساتھ اس کی خط وکتابت جاری رہی۔

چار سال مختلف دیار وامصار میں گھومنے کے بعد مانی واپس پہنچا۔ ابن ندیم کی روایت کے مطابق یہ مدت ۴۰ سال ہے لیکن تاریخی حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ مدت غلط ہے اور شاید کتابت کی غلطی سے ۴ کو ۴۰ بنا دیا گیا لیکن موجودہ مانوی کتابوں سے اس مدت کا صحیح تعین مشکل ہے۔ جب مانی واپس آیا تو ساسانیوں کا پہلا بادشاہ اردشیر اوّل فوت ہو چکا تھا اور شاہ پور اوّل تخت نشین ہوا تھا عام طور پر مشہور ہے کہ مانی شاہ پور کے حکم کے مطابق واپس آیا تھا لیکن جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت ایک قدیم عبارت کے چند لفظوں کے غلط ترجمے سے پیدا ہوئی۔ حقیقت صرف یہی معلوم ہوتی ہے کہ مغربی پاکستان کے علاقوں میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد مانی کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ اب اپنے مرکزی وطن کے قریب ترین حصوں میں یہ کام شروع کرنا چاہیئے۔ چنانچہ اس نے واپس آکر فارس، خوزستان، مدین، خراسان وغیرہ علاقوں میں دورے کئے لیکن کسی جگہ اسے کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اسی ناکامی سے متاثر ہو کر مانی نے کہا: "لوگ امیروں، بادشاہوں کی بات سنتے اور ان کا حکم مانتے ہیں لیکن میں انہیں حیات بخش پیغامات پہنچاتا ہوں مگر اسکی طرف کوئی توجہ نہیں کرتا"۔ شاید یہی ناکامی کا تجربہ تھا جس کے باعث مانی کے دل میں خیال ہوا کہ وہ بادشاہ تک رسائی حاصل کرے تاکہ ممکن ہے کہ وہ اس کی تعلیم سے متاثر ہو جائے اور اس طرح اس کی کامیابی کے لئے راستہ ہموار ہو۔ اسی اثنا میں شاہ پور کو مانی کی تعلیمات اور اس کی تبلیغی کارروائیوں کا علم ہوتا رہا اور اس کے زرتشتی مویدان موید نے شاید مانی کے خلاف بادشاہ کے کان بھی بھرے ہوں۔ بہرحال مانی ڈرتا ڈرتا دربار میں پہنچا لیکن حالات خطرناک ہونے کی بجائے خوش گوار طرز اختیار کر گئے۔ اگرچہ شاہ پور آخر دم تک مزدیسنا کا پیرو رہا تاہم اس نے مانی کے ساتھ کسی قسم کی سختی نہ کی بلکہ مانی نے کتاب شاہ پورگان جو اس نے پہلوی زبان میں تحریر کی شاہ پور کے نام معنون کی۔ اس کی موجودگی سے اتنا کم از کم ضرور ثابت ہوتا ہے کہ شاہ پور سے مانی کے تعلقات عمدہ تھے اور شاہ پور نے مانی یا اس کے پیروؤں کو کبھی تنگ نہیں کیا۔ مانیوں کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاہ پور کے انصاف، عدل

---

[1] شہرستانی نے ملل والنحل (صفحہ ۲۹۳) میں مندرجہ ذیل انبیاء کا ذکر کیا ہے جن کو مانی تسلیم کرتا تھا۔ آدم ابوالبشر، شیث، نوح، ابراہیم، بدھ، زرادشت، مسیح، پال (پولس) اور اس کے بعد یہ فقرہ درج ہے: "بعد ازاں خاتم النبیین علیہ شریف الصلوٰۃ را بہ عرب مبعوث وارد" لیکن آخری فقرہ ابن ندیم اور بیرونی میں نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعد میں محض خوش اعتقادی کے سلسلے میں بڑھا دیا گیا ہے۔

اور ہمدردی کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ ابن ندیم کی روایت ہے کہ مانی نے بادشاہ سے دو معاملات کی درخواست کی۔ (۱) مانی کے داعیوں کی ان کے وطن کے ہر شہر اور قریہ میں تعظیم کی جائے۔ (۲) ان کی تبلیغ میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ کیجائے۔ اس کے بعد مانی نے طول وعریض ساسانی سلطنت کے ہر کونے میں داعی بھیجنے شروع کئے اور چونکہ شاہ پور کے زمانے ہی سے سلطنت روما سے لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا اس لئے مانیوں نے بھی اسی رُخ اپنی تبلیغی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ ان مہموں میں شاہ پور آخر کار شام کی جنوبی سرحدوں تک جا پہنچا اور اسی وجہ سے مانیوں کو موقع ملا کہ وہ اپنے داعی اور مبلّغ مصر میں بھیج سکیں۔ ایک دوسرا داعی جو اشکانی زبان اور ادب سے واقف تھا مرو اور بلخ کی طرف جا پہنچا اور ایک تیسرا تبلیغی وفد کرکوک، اربیل اور موصل کے عیسائی علاقوں کی طرف روانہ ہوا۔ اس دس بیس سال کے لمبے عرصے میں مانی کبھی غافل نہ رہا بلکہ ہر ممکن طریقے سے اس نے اپنے مذہب کی تبلیغ میں پوری پوری کوشش کی۔ جہاں وہ خود جا سکا خود گیا اور جہاں نہ جا سکا وہاں اس نے مبلّغ بھیجے یا خط وکتابت سے رابطہ قائم کیا۔ الفہرست میں مذکور ہے کہ مانی ہندوستان، چین اور خراسان میں خود پہنچا۔ اس کی مقدس کتاب اس کے زمانے میں تیار ہو چکی تھی اور اس کے مختلف زبانوں میں ترجمے ہو چکے تھے یعنی سریانی، پہلوی، اشکانی، یونانی، قبطی، سغدی اور شاید چینی بھی۔ مانی نے ایرانی پہلوی زبان کے حروف کے شکل اور مروجہ طرزِ نگارش کو ترک کر کے آرامی حروف اختیار کئے اور اس طرح پہلوی زبان کی اصلاح کی۔ چونکہ مانوی کتابیں اکثر عمدہ رسم الخط میں لکھی جاتی تھیں اور بعض دفعہ تصویروں سے بھی مزین ہوتی تھیں اس لئے بعد میں مانی کا نام ایرانی روایات میں مصور کی حیثیت سے مشہور ہوا اور آج تک "ارژنگ مانی" کے ذریعے ادبی حلقوں میں موسوم ہے۔

شاہ پور کی وفات کے بعد (۲۷۲) اس کا لڑکا ہرمزد اوّل تخت نشین ہوا۔ اس نے مانی کے متعلق اپنے باپ کی پالیسی کو برقرار رکھا اور آزادیٔ تبلیغ کے عہد کی تجدید کی لیکن وہ زیادہ دیر تک حکومت نہ کر سکا اور ۲۷۳ عیسوی میں فوت ہو گیا۔ ممکن ہے کہ زرتشتی موبدان موبد نے سازش کی ہو اور اس کو مروا دیا گیا ہو۔ وجہ کچھ بھی ہو یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ مانی کا وجود اور بادشاہوں کا اس کی سرپرستی کرنا موبدان موبد کے لئے جو مزدیسنا کے احیا کی کوشش میں مصروف تھا اور خواہشمند تھا کہ وہ ایک ریاستی مذہب کی حیثیت اختیار کر لے ایک کانٹا تھا اس لئے اس نے سازش کی اور ہرمزد کے بعد بہرام اوّل تخت نشین ہوا اگرچہ شاہ پور نے اپنے لڑکے نرسی کے حق میں وصیت کی تھی۔ بہرام نے تخت پر بیٹھنے کے تیسرے سال (۲۷۶) مانی اور اس کے متبعین پر سختیاں شروع کر دیں۔ مانی نے بھاگ جانے کی کوشش کی لیکن بادشاہ نے عین اس وقت جبکہ وہ جہاز پر سوار ہونے ہی والا تھا اس کو واپس بلانے کا پیغام بھیج دیا۔ مانی کو یقین تھا کہ اب اس کا انجام اچھا نہیں۔ مگر اس کے باوجود اس کے لئے واپس آنے کے سوائے اور کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ چنانچہ وہ واپس بادشاہ کے پاس حاضر ہوا۔ موبدان موبد کے الزام لگانے پر بادشاہ نے اسے

زرتشتی مذہب کی مخالفت کرنے کی بنا پر عمر قید کی سزا دی۔ ۲۶ دن تک وہ قید خانہ میں مشقتیں جھیلتا ہوا مرگیا۔

مانی کے نظامِ اخلاق کی بنیاد عرفانیوں کی طرح اس کے نظریۂ نوعیت و تخلیق کائنات پر مبنی ہے۔ مانی صحیح معنوں میں خالص ثنویت کا علمبردار تھا۔ اس کے نزدیک دو ازلی اور حقیقی چیزیں ہیں، نور اور ظلمت جن کی آمیزش سے یہ کائنات وجود میں آئی۔ مانی کے ہاں نور و ظلمت کا وہ مفہوم نہیں جو ہماری زبان میں مروج ہے بلکہ اس کی مراد دو حقیقت دو مختلف اور متضاد وجود ہیں جو شہرستانی کے الفاظ میں "لایزال، قدیم، حساس و دراک، سمیع و بصیر ہیں، نفس، صورت اور فعل میں متضاد، اور خاص جگہوں (حیز) میں قائم ہیں اسی طرح جس طرح کوئی شخص یا سایہ جگہ گھیرتے ہیں"۔ نور جوہر کے لحاظ سے نیک، فاضل، کریم، پاک خوشبو اور خوش منظر ہے، نفس کے لحاظ سے خیر، حکیم، نافع اور عالم ہے اور اس کا ہر عمل صلاح و خیر، نظام و اتفاق کا باعث۔ اس کے برعکس ظلمت جوہر کے لحاظ سے قبیح، ناقص، خبیث، منتن الریح زشت منظر ہے۔ نفس کے لحاظ سے شریر، لئیم، سفیہ، ضار، جاہل اور اس کا ہر فعل شر و فساد، غم و ابتری و اختلاف کا باعث۔ مانیوں کی ایک کتاب میں ان کے اختلافات کی مثال یوں بیان کی گئی ہے "یہ دونوں بُن (یعنی بنیادی وجود) آپس میں اس طرح مختلف ہیں جس طرح بادشاہ اور سؤر۔ نور ایک شاہی محل میں مکین ہے جو اس کے جوہر کے عین مطابق ہے۔ ظلمت سؤر کی طرح کیچڑ ہے اور اس کی خوراک گندگی اور غلاظت ہے اور اس میں وہ خوش ہے"۔ شجرِ حیات اور شجرِ موت کی تشبیہ بھی کہیں کہیں استعمال کی گئی ہے۔ عالمِ نور غیر محدود ہے اور وہ تین سمتوں یعنی شمال، مشرق اور مغرب میں پھیلا ہوا ہے۔ عالمِ ظلمت صرف سمت اسفل میں۔ دونوں عالم ایک دوسرے سے متصل واقع ہیں اور ابنِ ندیم کی روایت کے بموجب ان کے درمیان کوئی حاجز یعنی پردہ نہیں۔

عالمِ نور کا مکین ملک جنان النور یعنی اللہ تعالیٰ ہے۔ اس کے پانچ اعضا یعنی صفات ہیں۔ حلم، علم، عقل، غیب، فطنت[1]۔ اس کے مقابل عالمِ ظلمت ہے جہاں پلیدی، بدی، شرارت و مردگی مکین ہے، جہاں گلا گھوٹنے والا دھواں، تباہ کرنے والی آگ، باد و آب سموم، غرض تاریکی ہی تاریکی ہے۔ اسی ظلمات میں ابلیس وجود پذیر ہوا۔ وہ ازلی نہیں لیکن جن اجزا سے اس کا وجود بنا وہ عناصر ازلی ہیں۔ ابلیس نے عالمِ وجود میں آتے ہی سب طرف تباہی اور فساد پھیلا دیا۔ پھر اچانک اس کی نظر عالمِ نور کی وسعت پر پڑی۔ اس کو دیکھتے ہی وہ کپکپا اٹھا۔ اس نے محسوس کیا کہ اس عالم میں کچھ نہ کچھ پسندیدہ چیز ہے جس کو حاصل کرنے کے لئے اس نے عالمِ نور پر حملہ کرنے کا قصد کیا۔ اس تمثیل سے مقصد یہ تھا

---

[1] یہ صفات ابنِ ندیم سے ماخوذ ہیں۔ مغربی محققین نے ان پانچ صفات کو مختلف حیثیت سے بیان کیا ہے اور ان کا ماخذ سریانی زبان کے چند دریافت شدہ مانوی تصنیفات کے کاغذات ہیں۔ ان کے نزدیک پانچ صفات یہ ہیں:

(۱) ادراک (۲) عقل (۳) فکر (۴) تامل یا قوتِ متخیلہ (۵) ارادہ یا نیت۔

کہ دنیا میں بدی اور شر کا حقیقی باعث ضبطِ نفس کی عدم موجودگی اور حیوانی خواہشات کی تکمیل میں عدم مزاحمت ہے۔ ابلیس کے اس حملے سے عالمِ نور اور عالمِ ظلمت کا طبعی اور فطری سکون درہم برہم ہوگیا۔ ان دونوں کا اپنے اپنے حلقوں میں قائم و دائم رہنا عین فطرت ہے اور ان کی آمیزش ایک غیر فطری عمل جس کے باعث اضطراب، بے چینی، فساد، شر و بدی کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ یہ حملہ کیسے ہوا؟ مانی کی مسلمہ رائے یہ ہے کہ عالمِ ظلمت کے مکین ابلیس نے ارادۃً اور پورے سوچ بچار کے بعد عالمِ نور پر حملہ کیا لیکن شہرستانی نے ملل والنحل میں ذکر کیا ہے کہ بعض مانویوں کے نزدیک یہ امتزاج بر سبیلِ اتفاق نہ بہ قصد و اختیار واقع ہوا لیکن اگر اس تمثیل کی حقیقی روح کو سامنے رکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اگر یہ امتزاج محض اتفاقاً ہو تو اس میں کسی قسم کی اخلاقی معنویت باقی نہیں رہتی۔ اگر نیکی اور بدی کی روحیں محض اتفاق اور بغیر اختیاری قصد کے ایک دوسرے سے دست و گریباں ہوگئیں تو پھر انسانی زندگی میں شر کے خلاف تمام جد و جہد بیکار سی ہو جاتی ہے اور مانی کا سارا فلسفہ اخلاق محض بے معنی سا رہ جاتا ہے۔

جب ابلیس نے عالمِ نور پر حملہ کیا تو اس عالم کے مکینوں کے پاس کوئی ذریعۂ دفاع نہ تھا کیونکہ وہ تو بنائے ہی امن اور سکون کے لئے تھے۔ وہاں بادِ سموم نہ تھی کہ جس سے ان حملہ آوروں کا مقابلہ کیا جاتا، وہاں جلتی ہوئی آگ نہ تھی جس میں ان کو جلا دیا جاتا، وہاں دھواں نہ تھا جس میں ان کو حملے کرنے کے نا اہل بنا دیا جاتا۔ جب ملک جنان النور (یا دوسری اصطلاح میں پدرِ عظمت) نے اپنے مکینوں کی یہ بے بسی دیکھی، تو اس نے مقابلے کے لئے ایک نئی مخلوق کا تصوّر کیا۔ اس طرح پدرِ عظمت نے مادرِ حیات اور مادرِ حیات نے انسان القدیم کو موجود کیا۔ یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ انسان قدیم اور انسان اوّلیں دو مختلف اصطلاحیں ہیں۔ انسان الاوّل سے مراد وہ آدم ہے جو انسانوں کا ابوالآبا مشہور ہے۔ انسان قدیم درحقیقت نہ آدم ہے اور نہ انسان بلکہ ایک خالص روحانی وجود ہے جو ایک حیثیت میں خدا ہی ہے یا جسے خدا کا ظل یا عکس کہا جا سکتا ہے۔ مانیوں کی مناجات میں کئی جگہ اسی "انسان القدیم" سے دعا مانگی گئی ہے[1]۔ عرفانیوں کی تمثیلی حکایات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ انہوں نے ایک ایسی نیم ربّانی شخصیت کا تصوّر پیش کیا تھا جسے وہ "صوفیا" کا نام دیتے ہیں اور اسی صوفیا (یعنی تصوّرِ مادر) سے اس کا لڑکا نمودار ہوا جو اپنے آپ کو خدا سمجھ بیٹھا۔ صوفیا کے عمل ہبوط ہی سے عرفانیوں کے نزدیک نور اور ظلمت کی آمیزش کا آغاز ہوا تھا۔ عرفانیوں کی ایک

---

[1] ابن ندیم نے انسان قدیم کی اصطلاح کے ساتھ ساتھ "مقدس آدم" اور "مقدس روح" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ شہرستانی نے ان کی جگہ صرف "ملکے از ملائکہ" کہا ہے۔ "خواست تو انست" میں جو مانیوں کا اعتراف نامہ ہے، انسان قدیم کو اہورا مزدا کا نام دیا گیا ہے۔ مانیوں کے ہاں بعض جگہ ملک جنان النور کے لئے زروان کا نام بھی ملتا ہے۔ اس سے بعض محققین نے یہ اندازہ لگایا ہے کہ مانی کے زمانہ میں زرتشتی مذہب پر زروانیت کا اثر بہت زیادہ تھا۔

تثلیث تھی جس میں مرقیون تبی کے الفاظ میں خدائے برتر و مہربان، صوفیا یعنی مادر اور خدائے محدود شامل تھے۔ ایسی تثلیث عیسائیوں نے پیش کی جس میں خدا، ماں اور بیٹا (یا موجودہ اصطلاح میں باپ، بیٹا اور روح القدس) شامل تھے۔ یہ تصور تثلیث چونکہ اس زمانے میں مروّج تھا اس لئے انہوں نے اسے بطور مصالحت قبول کرلیا یہی تثلیث مانی نے بھی پیش کی اور اس کی روح بالکل عرفانی تثلیثوں سے مشابہ تھی۔ بعض مغربی محققین نے دعوے کیا ہے کہ مانی کا نظام تمامتر عیسائیت کا چربہ ہے لیکن یہ واقعیت کے خلاف ہے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب اور درست ہوگا کہ عیسائیوں کی کتب اناجیل اور عقائد اور مانی کا نظام اخلاق وغیرہ ایک ہی ماحول کی پیداوار ہیں اور دونوں ایک ہی منبع اور سرچشمہ سے سیراب ہوئے۔

دوسرے اگرچہ اس تثلیث میں خدا، مادر اور فرزند تینوں موجود ہیں لیکن عیسائیت کی طرح ان تینوں میں کوئی رشتہ مناکحت موجود نہیں۔ خدا اور مادر سے اسی طرح فرزند کا وجود صادر ہوتا ہے جس طرح حکیم سے حکمت پیدا ہوتی ہے اور ناطق سے نطق۔ مانی کے کلام میں اس کام کے لئے لفظ "کن" مستعمل ہوا ہے۔ پدرِ عظمت نے کن کہا اور وہ موجود ہوگیا۔

انسان قدیم کو پانچ زندگی بخش اجزا سے مسلح کیا گیا تاکہ وہ ابلیس کا مقابلہ کرسکے۔ یہ پانچ اجزا آگ، پانی، نور، ہوا اور نسیم (یا ایتھر)[1] ہیں لیکن جب ان پانچ عناصر سے مسلح ہوکر انسان قدیم ابلیس (یا کئی جگہ ابلیس کی ذرّیت) سے مقابلہ کرنے کے لئے میدان میں اترا تو اس نے محسوس کیا کہ وہ ان کی قوت کا مقابلہ نہ کرسکے گا۔ اس پر اس نے ان پانچ عناصر کو شاہ ظلمات کے آگے ڈال دیا اور وہ ان کو نگل گیا اسی طرح جس طرح ایک شخص اپنے دشمن کو روٹی میں زہر قاتل ملا کر کھلا دے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابلیس کی طبعی قوت جو عالم ظلمات سے اسے حاصل تھی اور جس کا فطری تقاضا شر اور بدی، فتنہ و فساد تھا، وہ نور اور نیکی، امن و سکون کی آمیزش سے کم ہوگئی۔ اسی آمیزش سے ہماری مادی کائنات کے پانچ عناصر وجود میں آئے جن میں خیر و شر، نور و ظلمت، امن و فساد، سکون و حرکت کی متضاد صفتیں پائی جاتی ہیں۔ ان ہی عناصر سے یہ کائنات تعمیر ہوئی۔ نہ صرف حیوانی اور نباتی زندگی بلکہ خالص مادی اشیاء مثلاً پتھر اور لوہا بھی کچھ نہ کچھ نورانی اجزا اپنے اندر رکھتے ہیں پس مانوی فلسفہ میں مادی، نباتی، حیواتی اور روحانی تقسیم موجود نہیں کیونکہ اس میں کائنات کا ہر جز و اس نور و ظلمت کی کش مکش میں برابر کا شریک ہے۔ حیوانوں میں نورانی اجزا انسانوں اور نباتات اور مادے سے نہ کم ہیں اور نہ زیادہ۔ فطرت کے سبھی طبقات اس معاملہ میں ویسے ہی مادی بھی کہلائے جاسکتے ہیں جس طرح روحانی۔

---

[1] شہرستانی نے نور کی پانچ اجناس بیان کی ہیں جن میں سے چار ابدان اور ایک ان ابدان کی روح۔ چار بدن یہ ہیں۔ نور، نار، باد، آب اور ان کی روح "نسیم" ہے جو ان بدنوں میں حرکت کرتی ہے۔ (صفحہ ۲۶)

اس مقابلہ میں انسان قدیم ہار گیا جب اسے ہوش آیا تو اس نے ملک جنان النور سے مدد کی درخواست کی۔ اس پر یان اعظم و روح زندہ وجود میں کئے۔ انہوں نے انسان قدیم کی نورانی طاقت کو بحال کیا۔ اگرچہ ابلیس نے اس کے پانچ عناصر کھا لئے تھے لیکن اس کی فطری نورانیت کو کوئی گزند نہ پہنچا تھا۔ اب وہ کشورِ ظلمات میں اترا اور پانچ ظلماتی عناصر (ضباب، ابریق، سموم، ستم، ظلمت) کی جڑوں کو کاٹ ڈالا تاکہ ان کی نشوونما ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔ اس کے بعد وہ میدانِ جنگ میں واپس آیا اور قوائے ظلمت کو قید کر لیا۔ اس طرح قوائے ظلمات کا عالمِ نور پر پہلا حملہ درحقیقت ناکام بنا دیا گیا لیکن اس سے آفاقی مسائل حل نہیں ہوتے۔

اصل معاملہ صرف یہ نہیں تھا کہ شاہِ ظلمات کی قوتِ تخریب و فساد کو ختم کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ وہ عناصر نورانی جو عالمِ ظلمات کے قبضہ میں آ چکے ہیں ان کو کس طرح دوبارہ عالمِ نور میں واپس لایا جا سکے۔ اسی دُہری کوشش کا نتیجہ جو ملک جنان النور اور اس کے پیدا کردہ ارواح نورانی نے مل کر کی یہ کائنات ہے۔ اس کی تخلیق کا مقصد ہی یہ ہے کہ ان دو متضاد عناصر کو جو ابتدائی حملہ کے وقت ایک دوسرے میں مل گئے تھے علیحدہ ہو جائیں۔ یہ پہاڑ، زمین، آسمان اس تمثیل کے مطابق انسان قدیم نے ابلیس کی ذریات کے جسموں کے ٹکڑوں سے بنائے۔ لیکن جو ذرّاتِ نور ابلیس اور اس کی ذرّیت میں باقی رہ گئے ان کی تحصیل کے لئے ملک جنان النور یعنی پدرِ عظمت نے پیامبر یا "رسولِ ثالث" کو پیدا کیا۔ یہ رسول ثالث عالم ظلمات کی ذرّیات کے سامنے پیش ہوا تو آدمیوں کو عورت معلوم ہوا اور عورتوں کو نوجوان مرد اور اس کو دیکھ کر جذبات سے متاثر ہو گئے اور انہوں نے اپنے وجود سے اجزائے نور کو نکالنا شروع کیا لیکن ان اجزائے نور کے ساتھ ساتھ "گناہ" بھی جو ان کے وجود کا ایک جزو تھا باہر نکل آیا۔ لیکن پیامبر نے اپنے آپ کو اس گناہ کے اثر سے محفوظ کر لیا اور خالص نور کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوا۔ نور چاند اور سورج میں منتقل ہو گیا اور گناہ کا کچھ حصہ سمندر پر پڑا اور کچھ زمین پر گرا۔ جو حصہ زمین پر گرا وہ درختوں میں تبدیل ہو گیا اور اس طرح نباتات عالم وجود میں آئیں۔ اس کے بعد اسی طرح حیوانات پیدا ہوئے۔ تب ابلیس کو محسوس ہوا کہ اس طرح وہ تمام روشنی جو اس نے حاصل کی تھی اس کے ہاتھ سے نکل جائے گی۔ اس صورتِ حال سے نبٹنے کے لئے ابلیس نے آدم کو پیدا کیا جس میں وہ تمام روشنی جو عالم ظلمات نے عالمِ نور سے حاصل کی تھی مرکوز کر دی۔ اس کے بعد حوا پیدا ہوئی لیکن اس میں نوری ذرات آدم سے مقدار کے لحاظ سے کم تھے۔ آدم صحیح معنوں میں عالم اصغر تھا جس میں روح اور مادہ، نور اور ظلمت کا امتزاج تھا۔ ان دونوں یعنی آدم و حوا کی اصل عفریتی یا ابلیسی تھی اگرچہ ان کے وجود میں نور بھی شامل تھا۔ آدم کو اصلی حقیقت سے آگاہ کرنے کے لئے یسوع نورانی عالمِ نور سے اس کے پاس آیا اور اس کو شیاطین کے اثر سے محفوظ کیا۔ اب آدم نے اپنے اوپر نگاہ کی اور اپنی حقیقت کو سمجھا اور اس حالت کو محسوس کیا جس میں وہ مبتلا کیا گیا تھا۔ اسی یسوع نے آدم کو سیدھا کھڑا ہونا اور شجر حیات کا پھل چکھنا سکھایا۔ پھر آدم نے دیکھا اور فریاد کی اور کہا "نفرین ہے میرے جسم کے پیدا کرنے والے پر جس جسم کے اندر میری روح مقید کر دی گئی ہے اور لعنت

ہے ان باغیوں پر جنہوں نے مجھے غلامی میں ڈلوایا"۔ یہ یسوع درحقیقت وہ عیسیٰ نہیں جو عیسائیت کے بانی کہے جاتے ہیں بلکہ عرفانیوں کے "نجات دہندہ" کی آواز بازگشت ہے۔ اس کے علاوہ ابن ندیم اس روایت کا ذمہ دار ہے کہ مانی کے نزدیک یہ عیسیٰ (نعوذ باللہ) شیطان تھا لیکن ایک روحانی نجات دہندے (یسوع) کا تصور اس کے ہاں ضرور موجود ہے اور یہی نجات دہندہ تھا جس نے آدم کو شجر حیات کا پھل کھلا کر اس پر معاملات کی حقیقت اور زندگی کی تلخیوں کو واشگاف کیا[۲۱]۔ اس کا احساس ہوتے ہی آدم کے سامنے اس مشکل سے بچنے کا راستہ بھی عیاں ہو گیا اور اسی مقصد اعلیٰ کے حصول کے لئے مانی نے اپنا فلسفۂ اخلاق تعمیر کیا[۲۲]۔

مانیوں کے ان افسانوں اور اساطیر کے پردے میں بنیادی طور پر جو تصورات پوشیدہ ہیں ان کو فلسفے کی زبان میں ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ کائنات کی بنیاد دو اصل قدیم ہیں، ایک خدا اور ایک مادہ یعنی حرکت نامنظم۔ خدا اصل خیر ہے اور مادہ اصل شر۔ خدا نے حرکت نامنظم کو منظم بنانے کے لئے ایک طاقت پیدا کی جسے ہم روح کہہ سکتے ہیں جو مادے کے ساتھ مل گئی۔ اس کے بعد ایک اور طاقت ظاہر ہوئی جس نے روح کی نجات کا کام شروع کیا۔ اس روح کا منبع خدا ہے، لیکن جسم سے مل جانے کے باعث وہ اپنی جگہ سے گر کر مادے کے بس میں آگئی ہے اور اپنی اصل اور منزلِ مقصود کو بھول گئی ہے۔ پس نور خدا اس کو بیدار اور آزاد کرتا ہے۔ آدمی روح اور جسم کا مرکب ہے۔ روح کلیتہً عالم بالا سے مربوط ہے اور جسم کا تعلق کلی طور پر عالمِ زیریں سے ہے۔ ان دونوں کا باہمی ربط نفس کے ذریعے سے ہے کہ وہ بھی بلاشبہ عالمِ بالا کے ساتھ تعلق رکھتا ہے لیکن چونکہ جسم کے ساتھ اس کا بھی اتحاد ہے لہٰذا عالم زیریں کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے۔ عالم اصغر (یا عالم انسانی) کے اس نظام کا جواب عالم اکبر میں موجود ہے کہ وہاں بھی اسی طرح سے حیات ربانی و نورانی کی آمیزش مادۂ ظلمانی کے ساتھ ہوئی ہے اور جس طرح افراد انسانی کو نجات کی حاجت ہے اس کو بھی رہائی کی ضرورت ہے۔ ترکیب عالم کے اس مانوی تصور نے اخلاق کو ایک عقلی اور مابعد الطبیعی بنیاد پر قائم کر دیا ہے یعنی اخلاقی عمل گویا ایک نہایت چھوٹے پیمانے پر عمل ارتقائے کائنات کی تصویر ہے[۲۳]۔

---

[۲۱] بائبل اور قرآن دونوں کی رو سے شجر ممنوعہ کا پھل آدم نے ابلیس کے کہنے پر کھایا تھا لیکن مانی کی تمثیلی حکایت میں یہ عمل "نجات دہندہ" یعنی یسوع کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر شاید ابن ندیم نے عیسیٰ کو مانوی الفاظ میں "شیطان" کا لقب دیا تھا۔

[۲۲] اس سلسلے میں ایک بات اور قابل ذکر ہے۔ چونکہ آدم کو انسانی مشکلات کی حقیقت اور ان سے بچنے کے لئے صحیح راستے کا علم بھی ہو چکا تھا اس لئے وہ کافی عرصے تک حوا کے قریب نہ گیا۔ ہابیل اور قابیل جو یہودی، عیسائی اور اسلامی نقطۂ نظر سے آدم اور حوا کے بیٹے تھے، مانی کے نزدیک حوا اور ابلیسی طاقتوں کے امتزاج سے پیدا ہوئے تھے۔ لیکن جب کافی عرصے کے بعد آدم نے غفلت میں مبتلا ہو کر حوا سے تعلقات پیدا کئے تو اس سے شیث پیدا ہوئے وغیرہ وغیرہ۔

[۲۳] ایران بہ عہد ساسانیاں، صفحہ ۲۴۷-۸

مانوی نظام میں انسان کی حیثیت، اس کے اخلاقی فرائض اور اس کے مقاصد کے تمام اصول مانوی نظریۂ نوعیت تخلیق کائنات سے وابستہ ہیں۔ چونکہ کائنات کا وجود صرف اس مقصد کے لئے ہوا کہ نور کے اجزا کو قوائے ظلمت کے دستبرد سے محفوظ کیا جائے اور جو عناصر نورانی اس آفاقی حادثے کے باعث ابلیس اور اس کی ذریات کے قبضہ میں آ چکے ہیں ان کو دوبارہ حاصل کیا جائے اس لئے اخلاقی اصولوں کی تعمیر کی بنیاد اسی بلند مقصد کے تحت عمل میں آنی چاہیئے! انسان کے اندر جو عناصر روحانی مضمر ہیں اور جو بدقسمتی سے عناصر ظلمت کے ساتھ بُری طرح گھُل مل گئے ہیں، ان کو رہا کرنے کے لئے مانی نے لوگوں کے سامنے اپنا نظامِ اخلاق پیش کیا۔ عام طور پر راہبانہ نظاموں اور شاید انہی کے زیر اثر دوسرے مذہبوں میں یہ تصوّر موجود ہے کہ انسانی جسم مادی اور ظلمانی ہونے کے باعث ایک عارضی قید خانہ ہے جسمیں روحِ انسانی جس کا مصدر و منبع نفسِ ربانی ہے محبوس ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر مانی کا نظریۂ نوعیت کائنات کا مطالعہ کر چکے ہیں اس میں جسم و روح کی یہ تفریق موجود نہیں اگرچہ بعض کتابوں میں ان دونوں کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ گویا یہ تفریق ان کے ہاں بھی مسلّم ہے۔ مانی کے نزدیک یہ تمیز روح و مادہ کی نہیں بلکہ نور و ظلمت کی ہے اور اگر مادے کو ظلمت کے مترادف کہا جائے تو مادے کا مفہوم اس حیثیت میں ایک فلسفیانہ ہوگا نہ کہ سائنسی۔ نور کے اجزا جس طرح روح میں ہیں اس طرح جسم میں بھی موجود ہیں اور مانی کے نظام اخلاق کا مقصد چونکہ اجزائے نور کا حصول ہے اس لئے وہ روح سے بھی اسی طرح حاصل کئے جانے چاہئیں جس طرح جسم سے۔ چنانچہ مانوی نظام میں روح محض اس لئے کہ وہ روح ہے قابلِ احترام نہیں کسی چیز کا احترام اگر ہے تو صرف اس بنا پر کہ اس میں نور کی آمیزش کی نسبت کتنی زیادہ ہے۔ چنانچہ وہ لوگ جو مانی کی نگاہ میں شاہِ ظلمات کے معاون ہیں، ان کی روح ہمیشہ کے لئے جہنّم کی آگ کے سپرد ہوگی۔ الفہرست میں ایک جگہ مذکور ہے کہ حوا کی دو بیٹیاں تھیں ان میں سے ایک کی روح میں نور اور حکمت کی کثرت تھی اور دوسری میں یہ عناصر بالکل مفقود اور اس لئے ظلماتی ہونے کی بنا پر وہ جہنّم کے سزاوار۔ ہر انسان دو مختلف خاصیتوں کا حامل ہے ان میں سے ایک اسے کائنات نور کی طرف لے جاتی ہیں اور دوسری کائنات ظلمت کی طرف اور یہ خاصیتیں جسم میں بھی ویسی ہی موجود ہیں جیسی کہ روح میں۔ ابنِ ندیم نے لکھا ہے کہ مانویوں کے مطابق نیک آدمی کی موت کے بعد سورج، چاند اور روشن دیوتا اس کے جسم کے اجزائے نور مثلاً پانی، آگ اور ہوا وغیرہ کو نکال لیتے ہیں اور اس عمل کے بعد اس کا باقی ماندہ جسم جہنّم کے سپرد کر دیا جاتا ہے چونکہ اب وہ محض ظلماتی رہ گیا ہے۔

محمد جعفر شاہ پھلواروی

اسلام کا مقصد حصولِ حکومت ہے یا مثالی معاشرہ

اس مضمون میں یہ بتایا گیا ہے کہ قیام حکومت اسلام کا کوئی مقصد نہیں بلکہ یہ محض ایک ناگزیر نتیجہ ہے ایک دوسرے بلند مقصد کا۔ اور وہ بلند مقصد ایک مثالی معاشرے کا قیام ہے بحث کو معاشرے تک ہی محدود رکھا گیا ہے ورنہ معاشرہ خود بھی ایک ذریعہ ہے تکمیل فرد کا۔ فرد اور معاشرہ ایک دوسرے سے کچھ ایسے پیوستہ ہیں کہ ان کو باہم جدا کرنا مشکل ہے۔ معاشرے کی مثالی زندگی ہے۔ وہاں کوئی نظام حکمرانی اور حاکم و محکوم کا فرق نہ ہوگا مگر معاشرہ ایک خاص انداز کا وہاں بھی ہوگا۔

قرآن کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ وہ بطور نصب العین کے کوئی حکومت قائم کرنا نہیں چاہتا بلکہ اسلام کا مقصد ایک ایسا صالح معاشرہ قائم کرنا ہے جس میں حکومت و سیاست کا دباؤ کم سے کم تر ہوتا چلا جائے۔ یہاں تک کہ حکومت کا وجود معاشرے میں اس طرح تحلیل ہو جائے کہ ہر فرد صرف اپنے اخلاقی تقاضے سے اپنی رضا کارانہ خوش دلی کے ساتھ فرائضِ معاشرہ کو ادا کرتا رہے اور طاعت الٰہی میں اس کے اور خدا کے درمیان کوئی واسطہ نہ سیاسی ہو نہ روحانی یعنی نہ ملوکیت ہو نہ پیشوائیت۔

اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے کئی سوالات کو پہلے حل کرنا پڑے گا:

۱۔ اس دعوے کا کیا ثبوت ہے کہ قرآن قیام حکومت کا طالب نہیں اور وہ صرف صالح معاشرہ چاہتا ہے؟

۲۔ کیا یہ ممکن ہے کہ کسی دور میں انسان حکومت کی ضرورت سے بے نیاز ہو جائے؟

۳۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اسلام کا مقصد کوئی حکومت کرنا نہیں تو اس سے کیا حاصل؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ کہیں قرآن پاک میں کوئی ایسی آیت نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہو کہ اسلام کوئی خاص طرز کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے۔ کسی پیغمبر کی زبان سے کوئی ایسا جملہ ہماری نظر سے نہیں گزرا کہ "میں ایک عمدہ نظامِ حکومت قائم کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں یا مجھے خدا نے اسی مقصد کے لئے بھیجا ہے۔" مکے کے تیرہ سال کی نبوی زندگی کھلی کتاب کی طرح ہمارے سامنے ہے لیکن ایک موقع بھی ایسا نظر نہیں آتا جہاں حضور اکرمؐ نے یہ فرمایا ہو کہ "میرا مقصد کوئی اعلیٰ اور صالح حکومت قائم کرنا ہے۔" حضورؐ کا جو اقتدار مکی زندگی میں نیز مدنی زندگی میں بلکہ وفات کے بعد بھی آج تک قائم ہے اس کے لئے "حکومت" کا لفظ اتنا ہی گھٹیا اور ذلیل ہے جتنا قرآن مجید کے لئے کتاب آئین کا لفظ۔ ذرا آئیے ایک سرسری نظر سے ان دونوں ——— پیغمبرؐ اور اہلِ حکومت کے اقتدار ——— کے فرق کا موازنہ کرتے چلیں۔

(۱) حکومت کا اقتدار بے انتہا تنگ ہوتا ہے۔ اس کا دائرۂ اثر صرف ظاہراور جسم کے خول پر ہوتا ہے اور وہ بھی اسی جگہ جو اس کے علم میں آجائے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک سیاسی دباؤ سے انسان کی زبان چپ رہتی ہے لیکن اس کا دل گالیاں اور بد دعائیں دیتا رہتا ہے، اس کے دل میں صاحب حکومت کی طرف سے شدید نفرت ہوتی ہے اور دل میں یہ آرزو موجزن ہوتی ہے کہ موقع ملے تو اس کا تختہ الٹ دیا جائے اور شدید قسم کا انتقام لے لیا جائے۔ لیکن پیغمبر کا اقتدار و قبضہ اہلِ ایمان کے جسم پر، روح پر، دل پر، دماغ پر، جلوت میں، خلوت میں، سوتے، جاگتے، حرکت میں، سکون میں، افکار پر، گفتار پر، کردار پر غرض ساری زندگی اور زندگی کے تمام گوشوں پر ہوتا ہے۔

(۲) حکومت سے اگر پولیس اور فوج وغیرہ کو ایک سیکنڈ کے لئے ہٹا لیا جائے تو حکومت محض ایک لفظ رہ جاتا ہے جو شرمندۂ معنی نہیں ہوتا۔ لیکن پیغمبری اقتدار ان تمام چیزوں سے بے نیاز اور بالاتر ہوتا ہے۔ یہاں یہ ہوتا ہے کہ مجرم اپنا جرم چھپاتا اور بھاگتا پھرتا ہے اور وہاں کسی سی آئی ڈی اور پولیس کے بغیر مجرم خود آکر سزا و تطہیر پر اصرار کرتا ہے۔

(۳) وہاں اقتدار کا مظاہرہ دولت و امارت، شان و شوکت وغیرہ سے ہوتا ہے اور یہاں درویشی و فقر، سادگی و قناعت کا لافانی اقتدار ہوتا ہے۔ فتح مکہ کے دن ابوسفیان نے دیکھا کہ حضور وضو فرماتے ہیں تو لوگ غسالۂ وضو اپنے چہروں پر ملنے کو ٹوٹے پڑتے ہیں۔ یہ محبوبیت و شوکت دیکھ کر ابوسفیان نے حضرت عباس سے کہا:

یا ابا الفضل لقد اصبح ملك ابن اخيك عظيما۔

اے عباس تمہارے برادر زادے کا بادشاہانہ اقتدار تو بڑا زبردست ہے

عباس نے جواب دیا:

ليس بملك، ولكنها النبوة

(ارے بے وقوف) یہ بادشاہت نہیں نبوت ہے۔ (رواہ الطبرانی عن میمونہ)

جناب عباس نے ایک ایسی سچی حقیقت بتائی ہے جو ہماری تمام گفتگو کا عطر اور ہمارے سارے دعوے کی جان ہے اس کے بعد کسی تشریح کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ واقعہ یہ ہے کہ محض حکومت خواہ کسی قسم کی ہو اس کی سرحدیں بادشاہت سے زیادہ دور نہیں ہوتیں۔ حکومت خواہ کسی تنہا انسان کی ــــ ملوکیت یا آمریت ــــ کی شکل میں ہو یا عوام کے نمائندوں کی ــــ جمہوریہ کی ــــ شکل و صورت رکھتی ہو، وہ بہرحال ایک فرد یا چند افراد ہی کی حکومت کا دوسرا نام ہے یعنی ایک طبقہ حاکم اور دوسرا محکوم ہوتا ہے لیکن نبوت کا پیغام اس سے سراسر مختلف ہے۔ نبوت ایک ایسا معاشرہ قائم کرنا چاہتی ہے جس میں نہ کوئی کسی کا محکوم ہو نہ حاکم۔ علامہ اقبال نے اس الٰہی نظامِ معاشرہ کا نقشہ بڑی خوبی سے ان الفاظ میں کھینچا ہے

کس دریں جا سائل و محروم نیست   عبد و مولاؔ حاکم و محکوم نیست

خدمت آمد مقصد علم و ہنر   کارہا را کس نمی سنجد بہ زر

کس ز دینار و درم آگاہ نیست   ایں بتاں را در حرم ہا راہ نیست

اقبال کا کہنا یہ ہے کہ ہر نظامِ حکومت میں معاشی نظام یہ ہوتا ہے کہ ایک طبقہ دینے والا اور دوسرا لینے والا، ایک غنی لعد دوسرا محتاج ہوتا ہے لیکن الٰہی نظام معاشرہ میں کوئی کسی کا محتاج نہیں ہوتا اور اس معاشی مساوات کے بعد سیاسی حاکمیت و محکومیت اور معاشرتی آقائی و غلامی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہاں جس طرح مالی سرمائے داری نہیں ہوتی اسی طرح علمی سرمایہ داری کا وجود بھی نہیں ہوتا چونکہ اس کا نتیجہ بھی آخر وہی اکتنازِ سیم و زر ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں درہم و دینار محض مبادلۂ اجناس کا ایک ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ بت بن کر خدائی نہیں کرتا۔ دنیا کی کوئی حکومت ایسی نہیں جو سیم و زر کی خداوندی پر قائم نہ ہو۔ یہ صرف اسلامی نظامِ معاشرہ ہے جو سب سے پہلے اسی بت کو پاش پاش کرتا ہے۔ اس کے ٹکڑے اڑانے کے بعد پھر اور کوئی چیز ایسی باقی نہیں رہ سکتی جو اپنی خداوندی قائم کر کے اولادِ آدم کو حاکم و محکوم کے دو طبقوں میں بانٹ سکے۔

(۴) حکومت اور اسلامی نظامِ معاشرہ میں ایک بڑا فرق یہ بھی ہے کہ وہاں غالب عنصر ہیبت اور دباؤ کا ہوتا ہے اور یہاں محبت، عقیدت، عظمت، خوشدلانہ طاعت اور رضاکارانہ اتباع کا ایسا حسین امتزاج ہوتا ہے جو معاشرے کو ایک سدا بہار گلدستہ بنا دیتا ہے۔

(۵) وہاں قانون و سیاست کی خشکی کو اوّلیت حاصل ہوتی ہے اور یہاں ساری بنیاد اخلاقی اقدار پر رکھی جاتی ہے۔

(۶) وہاں مذہب کو اقتدار کا بہانہ بنا لیا جاتا ہے اور یہاں اقتدار صرف تقویتِ دین کے لئے وقف ہوتا ہے۔

(۷) وہاں اہلِ حکومت انسانوں کے آقا ہوتے ہیں اور یہاں امیر کی حیثیت بھی ایک خدمت گزار بھائی سے زیادہ نہیں ہوتی۔ (اور یہ امارت بھی خود کوئی مقصود نہیں ہوتی)

(۸) وہاں انسانی اقتدار ہوتا ہے اور یہاں اقدار کا اقتدار ہوتا ہے۔

(۹) وہاں نری عقل و سیاست ہے اور یہاں عشق کی پیدا کردہ عقل ہے۔ رومی نے سچ کہا ہے۔

می شناسد ہر کہ از سرِ محرم ست   عقل ز ابلیست و عشق از آدم ست

(۱۰) وہاں خالص قاہری ہے اور یہاں دلبری کی راہ سے آنے والی قاہری ہے۔

غرض اسلامی نظامِ معاشرہ اور انسانی نظامِ حکومت میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ حکومت جیسی گھٹیا چیز کبھی اسلام کا مقصود نہیں بن سکتی۔ اسی لئے نہ قرآن نے اسے اپنا مقصد بنایا نہ کسی رسول نے کسی پیغمبر نے کوئی عمدہ و اعلیٰ نظامِ حکومت قائم کرنے کی دعوت نہیں دی۔ پیغمبر صرف اپنی اپنی انفرادی و اجتماعی اصلاحِ حال کی دعوت دیتا ہے کجا حکومت کی عیاریاں اور کجا اسلامی نظامِ معاشرہ کی ایمانداریاں۔ شتان بینھما۔ ممکن نہیں کہ کسی فرد یا قوم کا مقصد حکومت ہو اور وہ اس کے لئے ہر ممکن شیطنت و ابلیسیت کو کام میں نہ لائے۔ نظامِ حکومت کے معنی ہیں انسانوں

کو دو طبقوں ـــ حاکم و محکوم ـــ میں منقسم کر دینا اور اس تقسیم کو قائم رکھنے کے لئے اخلاق سے کہیں زیادہ قاہرانہ و جابرانہ دباؤ، سیاسی عیاریوں، ظالمانہ چالبازیوں، ابلیسی سازشوں اور شیطانی فریب کاریوں کو کام میں لانا پڑتا ہے اس کے نزدیک عدل، انصاف، انسانیت، اخلاقی اقدار بے معنی الفاظ ہوتے ہیں۔ ان اوصافِ حمیدہ کو اگر حکومت باقی رکھتی ہے تو ان اوصاف کی خاطر نہیں بلکہ صرف اس لئے اور اسی حد تک کہ حکومت کا استحکام قائم رہے۔ اسلام اس طبقاتی تقسیم کو اور اس کی خاطر ان انسانیت کُش عیاریوں کو کب روا رکھ سکتا ہے جو حکومت کا لازمی نتیجہ ہیں۔

یہاں ایک زبردست شبہ یہ پیدا ہوگا کہ عملی اسلام کے بہترین دور ـــ عہدِ نبوت اور عہدِ خلفائے راشدین ـــ میں بہر حال ایک "اندازِ حکومت" موجود تھا۔ پس جب خیر القرون میں حکومت سے مفر نہ ہو سکا تو بعد کے کسی دور کے متعلق یہ توقع کب کی جا سکتی ہے کہ وہ حکومت کی ضرورت سے بے نیاز ہو سکے گا؟

یہ سوال بلاشبہ دل میں کھٹک پیدا کر سکتا ہے لیکن اس سے ہمارے اصل دعوے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ خیر القرون میں کسی بات کا پایا جانا اور چیز ہے اور اس بات کا مقصود ہونا اور شے ہے۔ خیر القرون میں کئی ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جو بذاتِ خود مقصود نہیں۔ اس وقت ان باتوں کا پایا جانا یقیناً ناگزیر تھا۔ وہ خیر القرون اس لئے ہے کہ اُن حالات میں اس سے بہتر معاشرہ نہ کبھی قائم ہوا اور نہ ہو سکتا ہے۔ اس کے باوجود وہاں کئی چیزیں ایسی موجود تھیں جن کا موجود ہونا ناگزیر تھا لیکن وہ مقصود نہ تھیں۔ ان چیزوں کو اس نگاہ سے نہیں دیکھنا چاہئے کہ وہ چیزیں موجود تھیں۔ ان کو اس نقطۂ نظر سے دیکھئے کہ ان کا رُخ کس مقصد کی طرف مڑا ہوا تھا؟ آیا وہ چیزیں اس لئے اختیار کی گئی تھیں کہ وہ بذاتِ خود مقصود تھیں یا اس لئے کہ عبوری طور پر انہیں اختیار کرنا ناگزیر تھا اور مقصود کچھ اور تھا؟ اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے چند مثالوں پر غور کیجئے جو ہم کئی مواقع پر پیش کر چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

(۱) قرآن نے کئی جگہ لونڈی غلام کے متعلق احکام دئے ہیں لیکن ان کا مقصد غلامی کی توثیق نہیں بلکہ مقصد ایسا نظامِ معاشرہ تعمیر کرنا ہے جس میں غلامی کی رسم ہی ختم ہو جائے اور تمام انسان یکساں آزادی کی سانس لیں۔

(۲) قرآن نے محتاجوں اور سائلوں کی اعانت پر بار بار اُبھارا ہے لیکن اس کی غرض یہ نہیں کہ دنیا میں ہمیشہ بھیک مانگنے والوں کا ایک طبقہ ضرور موجود رہے تاکہ ان کی مدد کا ثواب لُوٹا جایا کرے۔ بلکہ اس سے غرض ہی ایسا معاشی نظام بنانا ہے جس سے محتاجی دور ہو جائے اور کوئی کسی کا دست نگر نہ رہے ؂

نے ببازاراں زبیکاراں خروش　　نے صداہائے گدایاں در دگوش

کس نباشد در جہاں محتاج کس　　نکتۂ شرعِ مبیں این ست و بس　(اقبال)

(۳) قرآن نے متعدد جرائم کے لئے سزائیں بتائی ہیں لیکن ان کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ دنیا میں ہمیشہ وہ جرم ہوتے رہیں تاکہ سزائیں دے دے کر قرآنی حکم پورا ہوتا رہے بلکہ اس کا اصلی مقصد یہ ہے کہ معاشرے سے جرائم کا خاتمہ

ہو جائے اور تعزیر و حدود کا قانون بے کار ہو جائے۔

(۴) قرآن بار بار قتال و جنگ پر اُبھارتا ہے لیکن اس کا اصلی مقصد اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آخر کار وہ ایسا نظامِ امن قائم کرنا چاہتا ہے کہ جنگ کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے ؎

اندراں عالم نہ لشکر نے قشوں نے کسے روزی خور واز کشت و خوں

(۵) قرآن نے طلاق کے متعلق بھی احکام دئے ہیں لیکن ان سے مقصود طلاقوں کو رواج دینا نہیں بلکہ اسے ختم کرنا ہے۔

(۶) قرآن نے وراثت کے بھی احکام دئے ہیں لیکن اس سے مقصد جاگیرداری کی توثیق یا بقا نہیں بلکہ اسے دوسری تیسری ہی پُشت میں تدریجاً اس طرح ختم کر دینا کہ آخر میں ضرورت ہی نہ رہ جائے۔

ان چند مثالوں سے یہ حقیقت واضح ہو گئی ہو گی کہ قرآن کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو اپنے اصلی مقصد کے ہم شکل نہیں بلکہ گویا نقیض ہیں اور علاج بالضد کی طرح ناگزیر علتیں ہیں جو اگرچہ مجبوراً اختیار کرنی پڑتی ہیں لیکن خود مقصود نہیں ہوتیں۔

اس کے بعد یہ بات بھی آسانی سے سمجھی جا سکتی ہے کہ قرآن نے امیر و مامور کے متعلق بھی احکام دئیے ہیں اور خیر القرون میں بھی نظامِ امارت موجود تھا لیکن منتہائے مقصود کسی سیاسی و قانونی استبداد کا نظامِ حکومت قائم کرنا نہیں بلکہ وہ اس راہ سے ایک ایسا "لا ریاست" صالح معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے جس میں نہ کوئی حاکم ہو نہ محکوم بلکہ ہر شخص اتنی بلندی پر پہنچ جائے کہ کسی روحانی و سیاسی (پیشوائی و حکومتی) واسطے کے بغیر براہِ راست طاعت الٰہی کرتا رہے۔ یہ تجربہ ہر روز ہمارے گھروں میں بھی ہوتا رہتا ہے۔ ہم بچوں پر اپنی حکومت ہی قائم کرتے ہیں۔ بہت سے ایسے کام جن کے فلسفے کو وہ نہیں سمجھ سکتا اسے ڈانٹ ڈپٹ کر دھمکیاں دے کر، دباؤ ڈال کر کرا لیتے ہیں لیکن یہ جبر و اکراہ محض عارضی، وقتی اور عبوری ہوتا ہے۔ ہمیشہ قائم رہنے کے لئے نہیں۔ اسے اس راہ سے ایک ایسے مقام پر لے جانا ہوتا ہے جہاں اسے خود سمجھ آ جائے اور وہ کام کسی دباؤ کے بغیر ہی کرنے لگے۔ بالکل یہی شکل معاشرے کی ہوتی ہے۔ معاشرے سے جو کام بھی حکومتی دباؤ ڈال کر لیا جاتا ہے وہ ایک عبوری اور ناگزیر ذریعہ ہوتا ہے۔ اس حکومتی دباؤ کو کوئی دائمی مقصد سمجھ لینا صحیح نہیں۔ اس ناگزیر دباؤ کے ذریعے سے کاروانِ انسانیت کو ایک ایسی منزل پر لے جانا ہے جہاں یہ دباؤ ختم ہو جائے۔ بلاشبہ یہ منزل دور ہے، بہت دور۔ مگر مقصد اور نصب العین یہی ہونا چاہئے۔

یہیں سے دوسرے سوال کا جواب شروع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا کبھی انسان پر ایسا دور آنا بھی ممکن ہے کہ وہ حکومت سے بے نیاز ہو جائے؟ بلکہ تیسرے سوال کا جواب بھی اسی میں آ جاتا ہے جو یہ ہے کہ یہ تسلیم کرنے سے کہ اسلام کا مقصد حکومت نہیں کون سا فائدہ ہے؟

بات یہ ہے کہ مثالی معاشرہ ایک نصب العین ہے۔ نصب العین نام ہی اس حقیقت کا ہے جو کبھی حاصل نہ ہو۔ یہ افق کی طرح ہمیشہ نظر کے سامنے آگے آگے رہتا ہے اور اسے ایسا ہی ہونا بھی چاہئے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فطرت ارتقاء پذیر ہے۔ ساری کائنات میں ارتقاء جاری ہے۔ ہر شے ایک نصب العین کی طرف بے ساختہ بڑھتی اور کھنچتی چلی جا رہی ہے۔ اسے کسی مقام پر ٹھہراؤ نہیں۔ اگر نصب العین حاصل ہو جائے تو وہیں ٹھہراؤ پیدا ہو جائے گا اور ارتقاء ختم ہو جائے گا۔ قدرت نے اس کائنات کا نظام ہی کچھ ایسا بنایا ہے کہ نصب العین حاصل تو نہیں ہوا کرتا مگر نصب العین متعین کئے بغیر کام بھی نہیں چل سکتا۔ گویا نصب العین یہ رہ جاتا ہے کہ ایک ایسے نصب العین کی طرف بڑھتے چلے جاؤ جو کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ غالبؔ نے اس حقیقت کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے کہ ؎

گفتمش: ذرّہ بخورشید رسد؟ گفت: محال

گفتمش: کوششِ من طلبش؟ گفت: رواست

ذرّہ خورشید تک پہنچ تو نہیں سکتا لیکن اس کا کام یہی ہے کہ خورشید تک پہنچنے کی کوشش میں اپنی زندگی ختم کر دے۔ رومیؔ نے اسے دوسرے انداز سے یوں ادا کیا ہے ؎

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما

گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

تم کہتے ہو کہ مقصود حاصل نہیں ہوتا اور میرا مقصود ہی وہ ہے جو حاصل نہ ہو سکے۔

سقراط نے کہا ہے کہ نقطے کا وجود محض ذہنی ہے۔ خارج میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جا سکتی جس پر نقطے کی تعریف صادق آسکے یعنی اس میں نہ طول ہو نہ عرض ہو نہ عمق ہو لیکن جب تک نقطے کو تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک خارج میں کوئی اقلیدسی کام چل ہی نہیں سکتا۔ جسم کا طول (بلا عرض وعمق) ہے خط اور خط کا صرف متعین کنارہ (بلا طول و عرض وعمق)، نقطہ ہے یعنی نقطے کا حصول ممکن ہی نہیں لیکن اسے مانے بغیر نہ خط بنتا ہے نہ سطح نہ اقلیدسی شکلیں اور نہ جسم۔ یہی صورت نصب العین کی ہے کہ اسے مقصد بنانا پڑے گا جس کا حصول تو ممکن نہیں۔ لیکن اس کے بغیر کوئی جدوجہد ہی ناممکن ہے۔ سب سے بڑا اور اصل نصب العین خدا ہے۔ اس کا عرفان وعبادت ہے لیکن محمد رسول اللہؐ جیسے بندۂ خدا کو بھی یہی کہنا پڑا کہ: ماعبدناک حق عبادتک وماعرفناک حق معرفتک۔

جیسی عبادت اور جیسا عرفان چاہئے تھا وہ مجھ سے بھی ادا نہ ہو سکا

پس جس مثالی معاشرے کا ذکر اوپر ہوا ہے ـــــ جس میں حکومت کا کوئی وجود نہ رہے وہ بے شک ممکن الحصول نہ ہو لیکن نصب العین وہی رہے گا۔ آئیڈیل وہی معاشرہ ہے جو پوری طرح حاصل نہ ہو سکے لیکن نگاہ اسی پر جمی رہے اور ارتقاء اسی کی طرف ہوتا رہے۔ اگر ایسا معاشرہ حاصل ہو جائے تو ارتقاء وہیں ختم ہو جائے گا اور جو چیز ارتقا کو ختم

کردے وہ نصب العین نہیں بن سکتی۔ زندگی کا بڑا مقصد جنت کا حصول ہے لیکن ایسا قرار وہاں بھی نہیں جو ارتقاء کو ختم کرسکے۔ وہاں کی زندگی کے متعلق بھی قرآنی ارشاد یہی ہے کہ:

لهم درجات عند ربهم۔ درجات کا لاانتہا ہی ارتقاء وہاں بھی ہے۔

پس یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ "کیا انسان پر کوئی ایسا دَور بھی آسکتا ہے جب اسے حکومت کی ضرورت نہ رہے؟ ایسا دَور آئے یا نہ آئے لیکن نصب العین یہی رہے گا اور اسی بلند مقصد کی طرف معاشری نظام کا رُخ رکھا جائیگا۔ نصب العین اس لئے نہیں ہوتا کہ وہ حاصل کیا جائے بلکہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے حصول کی کوشش میں ساری قوتیں صرف کی جاتی رہیں۔ نصب العین حاصل تو نہیں ہوتا لیکن اس کا قرب زیادہ سے زیادہ حاصل ہوتا ہے اور اس سے ملتی جلتی نعمت اور اس سے ہم رنگی کی دولت حاصل ہو جاتی ہے۔ جسے ہم تقرب یا تخلق کہہ سکتے ہیں۔ پھر اس تقرب و تخلق میں بھی لاانتہا درجات ہیں۔ ہر تقرب کے آگے ایک اور تقرب اور ہر تخلق کے بعد ایک اور بلند تر تخلق کا مقام ہے۔ بس اسی طرح ارتقا کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ غرض نصب العین قیامِ حکومت نہیں بلکہ اختتامِ حکومت ہے۔

یہ صحیح ہے کہ آج تک ہر زمانے میں کسی نہ کسی شکل میں حکومت کا وجود رہا ہے۔ اور یہ بھی درست ہے کہ اس کے بغیر کام نہیں چلتا۔ اس کے باوجود ہمارا دعویٰ اپنی جگہ قائم ہے۔ شر کا وجود بھی ہمیشہ رہا ہے اور انسان کبھی اس سے بے تعلق نہیں رہ سکا بلکہ اس کا وجود اتنا ضروری ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو خیر کا وجود بھی ناممکن ہے۔ لیکن بہرحال نصب العین خیر ہی رہیگا۔ شر ضروری ہونے کے باوجود کبھی مقصد نہیں بن سکتا۔ دنیا میں کفر بھی ہمیشہ سے قائم ہے اور ہمیشہ رہے گا اور اس کے بغیر اسلام کی شناخت ناممکن ہے۔ اس کے باوجود مقصد اسلام ہی ہوگا، کفر نہیں ہوگا۔ اسی طرح حکومت کا وجود بھی ایک شر ہے ـــــ ناگزیر شر ـــــ اور ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا لیکن اس کے باوجود یہ مقصد نہیں۔ یہ تو صرف ایک ایسا شر ہے جو کسی بڑے شر کو دور کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔

یہ بھی ٹھیک ہے کہ اس کے بغیر کام نہیں چلتا۔ کام تو روپے کے بغیر بھی نہیں چل سکتا لیکن کون دعوےٰ کرسکتا ہے کہ روپیہ کوئی نصب العین یا مقصد ہے۔ روپے سے زکوٰۃ دی جاتی ہے، حج کیا جاتا ہے، مساجد تعمیر کی جاتی ہیں، جہاد کیا جاتا ہے۔ کون سی نیکی ہے جو روپے سے نہیں ہوتی؟ اس کے باوجود روپیہ کوئی مقصد نہیں۔ اور اگر یہی مقصد بن جائے تو اس سے بڑا دنیا میں کوئی شر نہیں۔ قرآن اس کی مذمت سے بھرا پڑا ہے۔

اس کے بعد تیسرے سوال کو لیجئے کہ اگر یہ نظریہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اسلام کا مقصد قیامِ حکومت نہیں تو اس سے فائدہ کیا ہے؟ فائدہ صرف یہ ہے ایک صحیح نصب العین سے انسان کا زاویۂ نظر ہی بدل جاتا ہے اور اس سے پوری زندگی اور پورا معاشرہ متاثر ہوتا ہے۔ زندگی اور معاشرے کا سارا نظام زاویۂ نگاہ ہی کے بل بوتے پر چلتا ہے۔ اگر انسان جنگ کو مقصد بنالے تو ہر حیلے بہانے سے جنگ چھیڑا کرے گا اور اگر مقصد جنگ کو ختم کرکے ایسا نظامِ امن قائم کرنا ہو جس میں

جنگ کا نام و نشان ہی مٹ جائے تو اس زاویۂ نظر کا لازمی اثر یہ ہوگا کہ:

۱۔ انسان جنگ کو جہاں تک ٹال سکتا ہے ٹالے گا۔

۲۔ صرف وہیں جنگ کرے گا جہاں یہ ہر لحاظ سے ناگزیر ہو۔

۳۔ اتنی ہی جنگ کرے گا جتنی ضروری ہو۔

۴۔ اگر جنگ کے بغیر مطلوبہ امن قائم ہوسکے تو وہ جنگ نہیں کرے گا۔

۵۔ اس کی کوشش یہ ہوگی جنگ کی مقدار کم سے کم ہو اور امن کا فائدہ زیادہ سے زیادہ حاصل ہو۔

۶۔ ہر پیش آنے والی جنگ میں یہ زاویۂ نگاہ گزشتہ جنگ کی بہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ ہوتا جائے گا۔

۷۔ اگر جنگ کرنے اور نہ کرنے دونوں میں نقصان ہو تو اس نقصان کو جو ترک جنگ سے ہوسکتا ہے اس نقصان پر ترجیح دے گا جو جنگ کے بعد متوقع ہو۔

غرض زاویۂ نظر کی تبدیلی سے پورے نظامِ زندگی کا رُخ بدل جائے گا۔ یہی صورت رسمِ غلامی، تعزیرات، امانتِ مساکین، قانونِ طلاق، حقِ ملکیت وغیرہ کی ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ذرائع و وسائل ہیں، مقصود نہیں۔

یوں ہی سمجھئے کہ حکومت محض ایک ناگزیر ذریعہ ہے حکومت کے وجود کو ختم کرنے کا۔ یہ خود مقصود نہیں صرف وسیلہ و ذریعہ ہے۔ اگر اسے ذریعے کی بجائے مقصود تصوّر کیا جائے گا تو لازماً اس زاویۂ نظر کا نتیجہ یہ ہوگا کہ:

(۱) اخلاقی قدریں خواہ کسی قدر پامال ہوں اس کی کوئی پرواہ نہ ہوگی۔ پرواہ صرف بقائے حکومت کی ہوگی خواہ اس کی بقا کے لئے کچھ بھی کرنا پڑے۔

(۲) حکومت کے استعمال میں کبھی عدل و اعتدال نہ باقی رہ سکے گا۔ صاحب حکومت کی ہر حال میں یہی کوشش ہوگی کہ حکومت کی مستبدانہ گرفت زیادہ سے زیادہ مضبوط ہوتی چلی جائے خواہ نتیجۃً حاکم و محکوم کی خلیج بڑھتی کیوں نہ جائے۔

(۳) انسان ہمیشہ حاکم و محکوم کے دو طبقوں میں منقسم رہیں گے اور کبھی ان میں مساوات نہ پیدا ہوگی۔

(۴) جذبۂ حکومت کبھی قانع نہ ہوگا اور ہوسِ ملک گیری بڑھتی چلی جائے گی جس سے دنیا میں امن چین نہ قائم ہو سکے گا۔

غرض یہی کچھ ہوگا جو لازمی نتیجہ ہے اس زاویۂ نگاہ کا۔ اور حکومتوں کی پوری تاریخ ان ہی نکات کی تفسیر ہے۔ بعض اوقات تو یہ ہوتا ہے کہ جذبۂ حکومت کا آغاز بڑا معصوم ہوتا ہے اور ابتدائی ارادہ یہ ہوتا ہے کہ صالح اور عادلانہ حکومت کا قیام عمل میں لایا جائے گا۔ اور اپنی نہیں بلکہ خدا کی حکومت قائم کی جائے گی۔ لیکن اقتدار حکومت ہاتھ میں آنے کے بعد اس کا نشہ سوار ہونے لگتا ہے۔ فرعونیت جڑ پکڑنے لگتی ہے۔ پھر ظلم و استبداد، اخلاقی اقدار کی پامالی، عیاری و شیطنت، سازش و کینادی، غرور و تمکنت اور عیش و طرب دماغ میں سمانا شروع ہو جاتا ہے اور عقل حیلہ گر ہر فعل کے جواز کے لئے ایک

منطقی استدلال و توجیہ تلاش کر لیتی ہے۔ ابتدا میں زبان پر خدا کی حکومت ہوتی ہے، اسلام اور قرآن کا نظامِ حکومت ہوتا ہے لیکن تحت الشعور میں اپنی حکومت کا جو شیطانی جذبہ پنہاں ہوتا ہے وہ آخر کار ظاہر ہو کر رہتا ہے۔

عادلانہ حکومت کا تصوّر ابتدا میں ایک پاکدامن اور پارسا "حسینہ" کی طرح ہوتا ہے لیکن اس سے جتنا قرب زیادہ ہوتا جاتا ہے اتنا ہی خطرہ بھی بڑھتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک منزل یہ بھی آکر رہتی ہے کہ ؎

لغزشِ مستانہ در رفتار و جامِ مے بکف
رخصت اے تقویٰ کہ یار آمد بہ سامانِ دگر

پھر یہی بھولی بھالی، معصوم، پاکدامن شیشۂ تقوے کو چور چور کر کے رکھ دیتی ہے۔ یہ نشہ ہی کچھ ایسا ہوتا ہے۔ کسی نے خوب کہا ہے ؎

از بسکہ شکستم و بازبستم توبہ — فریاد ہمی کند ز دستم توبہ
دیروز بہ توبۂ شکستم ساغر — امروز بہ ساغرے شکستم توبہ

ایسی خطرناک پاکدامن حسینہ اسلام کا مقصد نہیں بن سکتی۔ اگر مقصد بن سکتا ہے تو اس سے بچنا نہ کہ اس سے وابستہ ہو کر مبتلائے معاصی ہونا۔

لیکن اگر زاویۂ نظر یہ ہو کہ حکومت کوئی مقصود نہیں بلکہ مقصود اسے ختم کرنا ہے تو اس زاویۂ نگاہ کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ:

۱۔ توجہ قیامِ حکومت کی طرف نہ ہوگی بلکہ اصلاح معاشرہ کی طرف ہوگی۔
۲۔ اخلاقی اقدار کے قیام کا خیال قیامِ حکومت کے خیال پر مقدم رہے گا۔
۳۔ حاکم و محکوم کی خلیج برائے نام رہ جائے گی۔
۴۔ مساوات انسانی کا دور دورہ ہوگا۔
۵۔ حکومتی انداز صرف وہیں استعمال ہوگا جہاں کوئی اور چارۂ کار ہی موجود نہ ہو۔
۶۔ حکومت کے اظہار کی ضرورت کم سے کم ہوگی۔
۷۔ ہر حرکت و سکون کا رُخ اس طرف ہوگا کہ ایک طرف حکومت کا انداز رفتہ رفتہ ختم کیا جائے اور دوسری جانب اسی تناسب سے اخلاقی اقدار کو ترقی دی جائے تاکہ ایک دن حکومت کا وجود اور اس کی ضرورت ختم ہو جائے اور ساری طاعتِ الٰہی کسی قانونی و سیاسی دباؤ کے بغیر رضاکارانہ خوش دلی کے اندرونی جذبے سے ہونے لگے۔

ایک بڑا مغالطہ یہ ہوتا ہے کہ آنحضرت اکرمؐ اور خلفائے راشدین کے ادوار کو ایک نظامِ حکومت تسلیم کرنے کے بعد گفتگو کی جاتی ہے۔ اس دعوے کی دلیل مشکل ہے کہ حضورؐ نے کوئی حکومت قائم فرمائی تھی یا صحابہ کرام نے قیامِ حکومت کو

اسلام مقصد سمجھا تھا۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا مقصود ایک اعلیٰ اور صالح نظام معاشرہ تھا۔ حکومت کا تھوڑا سا انداز ایک عبوری مجبوری سے اختیار کیا گیا جو ناگزیر تھا اور چونکہ قیامِ حکومت مقصد نہ تھا اس لئے ان سب کا رُخ اسی طرف تھا کہ حکومت کو تدریجاً ختم کر دیا جائے اور معاشرے کو ایسے مقام پر لا کھڑا کیا جائے جہاں حکومت بے معنی اور بے ضرورت ہوتی ہے۔ انہیں حکومت کا اگر کسی مجبوری سے استعمال ناگزیر نظر آیا تو آٹے میں نمک کے برابر یا اس سے بھی کم استعمال کیا اور وہ بھی صرف اس وجہ سے ہؤا کہ اصلاح معاشرہ کا کوئی خاص عملاً اسکے بغیر پُر نہ ہو سکتا تھا۔ ان کا اصل رجحان اور زاویۂ نظر قیام حکومت نہ تھا بلکہ اسے مٹانا تھا اور ان کی سیرتیں اس پر بہترین گواہ ہیں۔ ان کے نظامِ امارت کو دیکھ کر یہ سمجھنا کہ یہ کوئی حکومت تھی یا یہی ان کا مقصود تھا ایسا ہی جیسے ان کی کنیزوں اور غلاموں کو دیکھ کر یہ فیصلہ کر لیا جائے کہ وہ اس ادارۂ غلامی کو مقصود سمجھ کر باقی رکھنا چاہتے تھے۔ یا ان کی تعزیرات کو دیکھ کر یہ سمجھ لیا جائے کہ وہ جرائم کو جاری رکھنا چاہتے تھے تاکہ قرآنی تعزیرات و حدود کی تکمیل ہوتی رہے وھلم جرّا۔ خلفائے راشدین کی یہ ساری باتیں عبوری تھیں، مجبوراً وقتی ضرورت کی تکمیل تھی۔ مقصود ان میں سے کوئی بات بھی نہ تھی۔ پس حکومت بھی ایک ایسی ہی چیز ہے جو نہ اسلام کا مقصود ہے نہ ان کا مقصود تھا۔ اسلام درحقیقت ایک نراج صالح نظامِ معاشرہ چاہتا ہے اور حکومت کو محض ایک عبوری اور وقتی ضرورت کی تکمیل کے لئے کم سے کم استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ بلاشبہ یہ منزل ابھی بہت دور ہے لیکن نصب العینی حقیقت یہی ہے۔ اس منزل کی دوری کا سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ اہلِ اسلام نے اسے ایک مقصد بنا لیا ہے۔ وہ جبتک اسے مقصد بنائے رہیں گے منزل مقصود سے دور ہوتے چلے جائیں گے اور (جیسا کہ ہم ساری دنیا میں عموماً اور مسلمانی ممالک میں خصوصاً دیکھ رہے ہیں) اقتدار و حکومت کی جنگ اور کرسیوں کی لڑائی ہر روز شدید سے شدید تر اور پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتی چلی جائے گی۔ ان کی ساری قوتیں اور انرجی اسی میں ضائع ہوتی رہے گی اور معاشرے کی کوئی اصلاح نہ ہو گی۔ حکومتوں کے دباؤ سے کبھی کوئی بہتر معاشرہ نہیں بنا ہے، کبھی اخلاقی قدریں نہیں قائم ہوئی ہیں، کبھی روحانی تزکیہ نہیں ہؤا ہے۔ یہ تمام کام ان لوگوں نے کئے ہیں جو حکومت کو لعنت سمجھتے رہے ہیں۔ حکومت کا اقتدار اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتا کہ چند بدمعاشیوں کو وقتی طور پر علانیہ ظاہر ہونے سے روک دے لیکن اصلاح و تزکیہ کا کام حکومتوں سے کبھی نہیں ہؤا ہے۔ ملّی زندگی میں جو افراد اسلام کو ملے ویسے افراد سیاسی اقتدار حاصل ہونے کے بعد کہاں میسر ہوئے؟

یہ عجیب بات ہے کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم محض قوم کی خدمت و اصلاح کے لئے حکومت، وزارت پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں۔ بات بڑی معصومانہ ہے لیکن یہ سب درحقیقت ہوسِ اقتدار کا شیطانی جذبہ ہے جو معصومیت کا غلاف اوڑھ کر زبان پر آتا ہے۔ گویا وزارت و حکومت کے بغیر قوم کی کوئی خدمت ہی نہیں ہو سکتی۔ آپ خود ہی سوچیئے کہ جس شخص نے اپنے بے اقتداری کے دور میں کبھی کسی پیاسے کو اٹھ کر ایک گلاس پانی نہ پلایا ہو کبھی کسی غریب کو بازار سے سودا لا کر نہ دیا ہو، کبھی کسی ضعیف کا بوجھ اپنے کاندھوں پر نہ اٹھایا ہو...... اس سے یہ توقع کب ہو سکتی ہے کہ اقتدار کی کرسی

پر بیٹھتے ہی ابوبکرؓ و عمرؓ کی طرح خدمت گزار قوم بن جائے گا؟ اگر دنیا کی تاریخ میں اس کی ایک آدھ استثنائی مثال مل سکتی ہے تو ہزاروں استقرائی نظیریں اس کی ملیں گی کہ بے اقتداری کے اولیاء حصول اقتدار کے بعد شیطان بن گئے۔

انبیاء اور اولیاء میں سب ہی حکومت سے بھاگتے رہے ہیں بلکہ ملتی ہوئی حکومت کو ٹھکراتے رہے ہیں۔ سیدنا موسیٰ لاولد فرعون کے واحد متبنّیٰ تھے۔ ذرا انتظار فرما لیتے تو فرعون کے بعد تختِ حکومت کے تنہا وارث ہوتے۔ لیکن حکومت ملنے کا انتظار نہ فرمایا۔ بلکہ بنی اسرائیل کو لے کر جنگل جنگل مارے پھرے اور حکومت کے ذریعے ان کی تربیت کرنے کی بجائے غربت میں انہیں تربیت دیتے رہے۔ ہاں یہ درست ہے کہ یوسف و سلیمان علیہما السلام کی نظیریں ہمیں ملتی ہیں جن کے ہاتھ میں خدا نے حکومت کی باگ ڈور دے دی لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حصول حکومت ان کا کوئی مقصود بھی تھا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے مسیح و یحییٰ علیہما السلام نے بے زوج زندگی بسر کی لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ نبوی طریقۂ زندگی میں بے زوج زندگی بسر کرنا بھی داخل ہے۔ نبوّت کی آئیڈیل زندگی جس طرح ازدواجی زندگی گزارنا ہے اسی طرح نظامِ حکومت سے دور رہنا بھی ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم یہاں چند احادیث نبوی بھی نقل کر دیں۔ ان سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ حکومت کوئی مقصد نہیں۔ یہ ایک ناگزیر علت ہے جہاں تک ممکن ہو اس سے بچنا ہی مناسب ہے اور اس کی تمنا یا اسے مقصد بنانا غارت گر انسانیت ہے۔ ملاحظہ ہو:

(۱) یاعبدالرحمٰن لاتسأل الامارۃ فانک ان اوتیتھا عن مسألۃ وکلت الیھا وان اعطیتھا من غیر مسألۃ اعنت علیھا۔ (رواہ السنۃ الا مالکا عن عبدالرحمٰن بن سمرہ)

اے عبدالرحمان! کبھی امارت کی طلب نہ کرو کیونکہ اگر تمہیں مانگ کر امارت ملی تو نفس کے پھندوں میں آجاؤ گے اور اگر بے طلب مل جائے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہاری امداد ہوگی۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حکومت اور اس کے عہدے سے جہاں تک ممکن ہو گریز ہی کرنا چاہئے اور کبھی دل میں اس کی تمنا یا طلب نہ کرنی چاہئے۔ اگر حکومت کوئی اعلیٰ مقصد ہوتی تو اس کے حصول کی تو آور ترغیب دی جاتی نہ کہ اس سے روکا جاتا۔

(۲) ابوموسیٰ اشعری روایت کرتے ہیں کہ دو شخصوں نے حضورؐ سے عہدۂ امارت کی درخواست کی۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا کہ:

انا واللّٰہ لا نولی ھذا العمل احداً سألہ او احداً حرص علیہ۔ (رواہ الشیخان و ابوداؤد والنسائی)

ہم کسی ایسے شخص کو اس عہدے پر مامور نہ کریں گے جو اس کی طلب یا تمنّا رکھتا ہو۔

ظاہر ہے اگر حکومت مطلوب و مقصود بننے کی چیز ہوتی تو اس کی تمنا یا طلب کو مذموم نہ قرار دیا جاتا۔

(۳) انکم ستحرصون علی الامارة وستکون ندامة یوم القیمة فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة۔ (رواہ البخاری والنسائی عن ابی ہریرہ)

تم لوگوں میں عنقریب امارت کی حرص پیدا ہونے لگے گی لیکن بروزحشر سبب ندامت بنے گی۔ یہ دودھ پلانے والی ہے تو بڑی اچھی لیکن دودھ چھڑاتے وقت بڑی بُری ہوتی ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جس چیز کی تمنا حشر میں باعث ندامت وشرمندگی ہو وہ مقصود نہیں ہوسکتی۔

(۴) ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم ضرب علی منکبیہ (یعنی المقدام بن معدیکرب) ثم قال افلحت یاقدیم ان متّ ولم تکن امیراو لا کاتبا ولا عریفا۔ (رواہ ابوداؤد عن المقدام بن معدیکرب)

آنحضرتؐ نے مقدام بن معدیکرب کے کاندھوں پر ہاتھ مارتے ہوئے فرمایا کہ اے قدیم! اگر کہیں کے امیر یا منشی (سکریٹری) یا چودہری بنے بغیر ہی مرجاؤ تو سمجھ لو کہ تم نے فلاح حاصل کرلی۔

اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ چھوٹی سی چھوٹی حکومت بھی مقصود نہیں ورنہ اس کے حاصل نہ ہونے پر فلاح کی بشارت نہ دی جاتی۔

(۵) من سأل القضاء وکل الی نفسہ ومن جبر علیہ ینزل علیہ ملک یسددہ۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی عن انس)

جو شخص عہدۂ قضا کو مانگ کر حاصل کرے گا وہ اپنے نفس کے داؤ میں آجائے گا اور جسے مجبور کرکے یہ عہدہ سپرد کیا جائے گا اس پر ایک فرشتہ نازل کیا جائے گا جو اسے ٹھیک راہ پر لگاتا رہے گا۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکومت یا اس کا کوئی عہدہ مقصود بننے کے قابل نہیں ورنہ اس کی طلب وتمنا پر یہ تہدید کیوں ہوتی؟

ہم سمجھتے ہیں کہ یہ احادیث یہ واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ حکومت چھوٹی ہو یا بڑی مطلوب ومقصود نہیں ہوسکتی۔ یہ صرف ایک مجبورانہ طریق کار ہے لہٰذا جہاں تک ممکن ہو اس سے گریز ہی کرنا چاہئے۔ اور اگر یہ چیز خود بخود مجبورانہ حالت میں حاصل ہوجائے تو اس کا انداز یہ ہونا چاہئے کہ ناگزیر حالات میں اصلاح معاشرہ کا کام لینے کے لئے کوئی خلا پُر کردیا جائے اور پھر بھی زاویۂ نظر یہ ہو کہ معاشرے کی اخلاقی قوت کو بلند سے بلند تر کردیا جائے اور اسی نسبت سے حکومت کا وجود کمزور کیا جاتا رہے تاآنکہ ایک دن حکومت کا وجود ہی ختم کردیا جائے۔

حکومت کی صحیح پوزیشن یہ ہے کہ وہ ایک ایسی مکروہ شے ہے (اگر عادلانہ وصالح ہو) ورنہ ایسی حرام چیز ہے (اگر غیر عادلانہ ہو) جو صرف اضطراری کیفیت میں جائز ہوجاتی ہے۔ لب جان بھوکا اگر کوئی مکروہ یا حرام چیز اپنی جان بچانے کی غرض سے کھالے تو جائز ہے لیکن پھر بھی یہ شرط ہے اس میں چاہت اور رغبت نہ ہو کہ مزے لے لے کر کھانے بلکہ اندیشے

طبیعت میں تنفر ہونا ضروری ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ضرورت سے زیادہ نہ استعمال کی جائے کہ جان توبچ سکتی ہو یہ حصہ نک بھر میں اور کھالی جائے ڈیڑھ پاؤ۔ ان دو شرطوں کے ساتھ (جسے قرآن غیر باغ ولا عاد کہتا ہے) حرام شے کا استعمال بھی حالتِ اضطرار میں روا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ نادان کون ہوگا جو اس مجبورانہ جواز کا یہ مطلب سمجھے کہ یہ استعمالِ حرام بھی کوئی مقصدِ زندگی ہے؟

حکومت کا وجود اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ وہ معاشرے کی اخلاقی زندگی میں ایک اضطراری ضرورت پوری کرنے کا عارضی ذریعہ ہے۔ اوپر جتنی احادیث پیش کی گئی ہیں وہ اسی کی غمازی کرتی ہیں کہ حکومت کوئی ایسی مستحسن چیز نہیں جس کی تمنا یا کوشش کی جائے۔ خواہ کتنے ہی معصوم جذبے سے حکومت کی خواہش وسعی کی جائے لیکن ہوسِ اقتدار کی آمیزش اس میں ضرور ہوگی اور جاہ ومال کی آرزو ایک ایسا شیطانی جذبہ ہے جس کے متعلق حضورنے فرمایا ہے کہ:

ماذئبان ضاریان فی حضیرۃ یأکلان ویفسدان باضر فیھا من حب الشرف وحب المال فی دین المرء المسلم۔ (رواہ البزار عن ابن عمر)

دو خونخوار بھیڑیوں کا کسی زخم کو چاٹ چاٹ کر خراب کرنا زخم کے لئے اتنا مضر نہیں جتنی مضر ایک مسلمان کے دین کے لئے حبِ جاہ ومال ہے۔

پس اسلامی نقطۂ نظر سے حکومت اور اس کے جاہ واقتدار کو مقصد بنانا درست نہیں ہوسکتا۔ ہاں اگر ناگزیر طور پر اسے اختیار کرنا ہی پڑے تو طبیعت میں اندر سے وہی جذبۂ نفرت وحسرت ہونا چاہئے جو اضطرار میں حرام اشیاء کے استعمال سے ہونا ضروری ہے اور پھر اس کا استعمال اتنا کم سے کم ہونا چاہئے جس سے وہ اضطرار رفع ہو جائے۔ گویا غیر باغ ولا عاد کی شرط پوری کرنی ضروری ہے۔ پھر اسے ایک مجبورانہ حالت کا عارضی وعبوری مداوا ہی سمجھنا چاہئے نہ کہ مقصد۔

یہ صحیح ہے کہ اقتدار حکومت کے بغیر کام نہیں چلتا۔ لیکن یہ ایسا ہی ہے جیسے روپے کے بغیر کام نہیں چلتا لیکن کون یہ دعوےٰ کرسکتا ہے کہ روپیہ حاصل کرنا اسلام کا کوئی مقصد ہے۔ اپنی اور دوسروں کی ضروریات رفع کرنے کے لئے جتنا روپیہ (جائز طریقے سے) حاصل کیا جائے درست ہے لیکن اگر روپیہ ہی مقصود بن جائے تو اس سے جتنا بڑا دینی نقصان پیدا ہوگا اس کے ذکر سے اسلام کا سارا لٹریچر بھرا پڑا ہے۔ حکومت کے لوگ خاص اپنا مقصد قرار دیں تو ایک بات بھی ہے لیکن حکومت کو اسلام کا مقصد قرار دینا توکسی طرح صحیح نہیں۔

مسلمانوں نے درمیان میں اسلام، قرآن، دین، اللہ، رسول وغیرہ کو رسمی واسطہ بنا کر جب حکومت کو مقصد قرار دیدیا تو رفتہ رفتہ تمام فرعونیت اندر گھس گئی۔ پھر یہ ہوا کہ اسلام تو نکل گیا اور صرف حکومت رہ گئی۔ اس کے بعد دین و مذہب کے نام پر حصول اقتدار کے لئے جو خانہ جنگیاں ہوئیں وہ مسلمانوں کی تاریخ کا بہت ہی افسوسناک باب ہے۔ اب آپ اپنے ملکِ پاکستان کے علاوہ دوسرے ممالک کو بغور دیکھئے۔ ہر اکھاڑ پچھاڑ، ہر جوتم پیزار، ہر جوڑ توڑ اور ہر جنگ وجدال میں صرف

ایک ہی چیز کارفرما نظر آئے گی اور وہ ہے ہوسِ اقتدار و حکومت۔ اس تمام سرپھٹول میں جو قیمتی وقت، توانائی اور روپیہ برباد ہوتا ہے۔ اگر اس کا دسواں حصّہ بھی تعمیری کاموں میں صرف ہو تو یقین کیجئے اُمت کے بے شمار مسائل حل ہو جائیں اور معاشرہ درست ہو جائے۔ لیکن مقصد تو بن گیا ہے حصول حکومت و اقتدار، اور اسی کو اسلام کا مقصد قرار دے دیا گیا ہے اس لئے اصل مقصد تو پیچھے رہ گیا بلکہ تقریباً آٹے میں نمک کے برابر رہ گیا اور اس کی جگہ ہوسِ اقتدار نے لے لی یعنی نام تو رہا اسلام ہی کا اور کام رہ گیا قیامِ حکومت۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ دین سے قوت حاصل ہوتی ہے لیکن سمجھا گیا ہے کہ قوت سے دین حاصل ہوتا ہے۔ جس دین کا مقصد قوت و اقتدار ہو اس کا حشر یہی ہوتا ہے کہ دین کی راہ سے آنے والی قوت اسی دین کو فنا کر دیتی ہے۔ لیکن اگر مقصود صرف دین ہو جو اصلاح معاشرہ کا دوسرا نام ہے تو حکومت ثانوی اور ناگزیر علت کی حیثیت سے آ جائے جب بھی اور نہ آئے جب بھی دین اپنا کام کرتا رہتا ہے۔

شاھد حسین رزاقی

مُسلم افریقہ میں آزادی کی تحریک

جہاز رانی میں یورپی اقوام کی ترقی کا نتیجہ تجارتی انقلاب کی شکل میں نکلا اور تجارت پیشہ مغربی قومیں تجارتی منڈیوں کی تلاش میں دنیا کے دور دراز گوشوں میں پھیل گئیں۔ اس مہم میں سب سے آگے پرتگالی تھے۔ پھر ولندیزی آگے بڑھے اور ان کے بعد انگریز اور فرانسیسی سب سے آگے نکل گئے۔ مشرق میں یہ قومیں تاجروں کی حیثیت سے داخل ہوئی تھیں۔ لیکن جب مشرقی ممالک میں سیاسی انتشار پیدا ہونے لگا تو ان قوموں نے اپنا سیاسی اقتدار جمانا شروع کیا۔ تجارت رفتہ رفتہ حکومت میں بدلنے لگی۔ اور تاجروں کے سیاسی اقتدار نے سامراج کے ایک نئے دَور کا آغاز کر دیا۔ جزائر شرق الہند (انڈونیشیا) پر ولندیزیوں نے، ہندی چین پر فرانسیسیوں نے اور ہندوستان پر انگریزوں نے قبضہ کر لیا۔ جو ممالک مغربی اقوام کی براہِ راست غلامی سے محفوظ رہے وہ سامراجی کشمکش کی آماجگاہ بن گئے۔ افریقہ میں مشرقی، وسطی، مغربی اور جنوبی ممالک اور بڑے وسیع علاقے مغربی اقوام کے مقبوضات بن گئے۔ لیکن بحیرۂ احمر سے بحرِ اوقیانوس تک کے شمالی علاقے جو ترکوں کی سلطنتِ عثمانیہ کے حصے تھے، ترکوں کی سیاسی اور فوجی طاقت کی بدولت مغربی اقوام کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رہے۔ انیسویں صدی کے آخر نصف میں جب ترکوں کی طاقت ٹوٹنے لگی تو یورپ کی سامراجی قومیں افریقہ کے ان مسلم ممالک میں بھی رفتہ رفتہ اپنا اثر قائم کرنے لگیں۔ اور آخر کار یہ ممالک مغربی سامراجیوں کی ہوس ملک گیری کا شکار ہو گئے۔

پہلی عالمی جنگ میں ترکوں کی شکست اور انگریزوں اور فرانسیسیوں کی کامیابی نے ایشیا اور افریقہ کے مسلم ممالک میں سامراجیوں کے اقتدار کو نہایت مستحکم کر دیا۔ اور محکوم ممالک کا مستقبل بہت تاریک نظر آنے لگا۔ لیکن بیس سال کے عرصہ میں جرمنی قومی تباہی و بربادی کی انتہائی پستیوں سے نکل کر عروج و استحکام کی انتہائی بلندیوں پر پہنچ گیا۔ اور نازی جرمنی کی اس ترقی اور فوجی قوت نے دنیا کا نقشہ ہی بدل دیا۔ دوسری عالمی جنگ میں بھی اگرچہ جرمنی کو شکست ہوئی اور برطانیہ و فرانس فاتح تصور کئے گئے۔ لیکن اس جنگ نے ان فاتح قوموں پر بھی ایسی کاری ضرب لگائی اور دنیا کے حالات میں جنگ کے اثرات نے ایسی تبدیلیاں پیدا کر دیں کہ ان قوموں کے لئے اپنی سامراجی پالیسی پر عمل پیرا رہنا ناممکن ہو گیا۔ دوسری طرف محکوم اقوام کی تحریکِ آزادی نے بھی زیادہ وسعت اور شدت اختیار کر لی اور محکوم ممالک کی آزادی کی راہ ہموار ہو گئی۔

مصر۔ نیپولین سے جنگوں کے زمانہ میں برطانیہ نے مصر کی اہمیت محسوس کی اور اپنے مشرقی مقبوضات اور سامراجی مفاد کے لئے مصر پر اپنا اقتدار قائم کرنا ضروری سمجھا۔ ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کی تکمیل کے بعد مصر کی اہمیت میں اور اضافہ ہو گیا اور برطانیہ اس ملک پر مسلّط ہونے کی تدبیریں سوچنے لگا۔ آخر کار اس کو موقع مل گیا اور اعرابی پاشا کی وطنی اور دستوری تحریک کو مداخلت کا بہانہ بنا کر ۱۸۸۲ء میں مصر پر اپنا اقتدار قائم کر دیا۔ اگرچہ مصر پر جنگِ عظیم کے آغاز تک سلطانِ ترکی کا برائے نام اقتدارِ اعلیٰ تسلیم کیا جاتا رہا لیکن عملاً اس اقتدار کا حامل برطانیہ بن گیا تھا اور برطانوی سامراج کی گرفت سے آزادی کے لئے مصر کو بہت طویل اور شدید جد و جہد کرنی پڑی۔

مصر میں مطلق العنانی کے خاتمہ اور دستوری حکومت کے قیام کی تحریک کو جمال الدین افغانی کے خیالات اور کوششوں سے بہت تقویت ہوئی اور ۱۸۷۵ء میں حزبِ ملّی قائم کی گئی جس کے حامیوں میں علماء ازہر اور احمد اعرابی بہت نمایاں تھے۔ اعرابی پاشا نے ایک ایسی پارلیمنٹ کے قیام کا مطالبہ کیا جس کو قانون سازی اور مالیات پر پورا اختیار ہو اور جس کے سامنے حکومت جوابدہ ہو۔ لیکن برطانیہ اور فرانس نے اس مطالبہ کی مخالفت کی نتیجہ یہ نکلا کہ محبانِ وطن نے بیرونی مداخلت کے خلاف تحریک شروع کی اور شدید ہیجان پیدا ہو گیا۔ ۱۸۸۲ء میں اعرابی پاشا کی شکست برطانوی تسلّط کا باعث بن گئی۔ اور وطنی تحریک کو ناکام بنانے کی کوشش شروع ہو گئی۔

۱۹۰۴ء میں انگریزی فرانسیسی معاہدہ نے مصر پر برطانیہ کی گرفت اور مستحکم کر دی۔ مصریوں میں اس کا شدید ردّ عمل ہوا اور مصطفیٰ کامل کی قیادت میں وطنی تحریک بہت وسیع ہو گئی۔ لیکن برطانیہ بدستور سامراجی حکمت عملی پر کاربند رہا۔ ۱۹۱۴ء میں جنگِ عظیم شروع ہوئی تو ترکی نے جرمنی کا ساتھ دیا۔ اور برطانیہ نے مصر کو برطانوی محمیہ قرار دے کر اپنی جنگی کارروائیوں کا مرکز بنا دیا۔ ۱۹۱۸ء میں مصر میں آزادی کی تحریک پھر شروع ہوئی۔ اور جنگ کے خاتمہ پر جب قوم پرستوں کے مطالبات مسترد کر دئے گئے تو اس تحریک نے بغاوت کی شکل اختیار کر لی۔ مجبوراً برطانیہ نے محبانِ وطن سے مصالحت کی کوشش کی۔ اور قومی تحریک کے رہنما سعد زاغلول نے یہ مطالبہ کیا کہ مصر پر برطانوی اقتدار کو ختم کر دیا جائے۔ مصر میں برطانوی فوج کی تعداد محدود ہو اور یہ صرف نہر سویز کے علاقہ میں رہے۔ اور سوڈان کے نظم و نسق میں مصر کو مساوی حصہ دیا جائے۔ لیکن سعد زاغلول کے مطالبات مسترد کر دئے گئے اور قومی تحریک شدید تر ہو گئی۔ آخر کار ۱۹۲۲ء میں انتداب کے خاتمہ اور مصر کے آزاد و مقتدرِ اعلیٰ مملکت بن جانے کا اعلان کیا گیا۔

شاہ فواد دستوری حکومت کا مخالف تھا لیکن سیاسی ہیجان نے اس کو نیا دستور بنانے پر مجبور کر دیا۔ چنانچہ ۱۹۲۳ء میں ایک کمیٹی نے نیا دستور مرتب کیا جس میں یہ وضاحت کی گئی کہ مصر آزاد و مقتدرِ اعلیٰ مملکت ہے۔ اقتدار کا سرچشمہ عوام ہیں۔ بادشاہ موروثی صدرِ حکومت اور دستور کا پابند ہوگا۔ اور وزارت کے توسط سے حکومت کریگا۔ وزارت مجلس النواب کے سامنے ذمہ دار ہوگی۔ مصر کی پارلیمنٹ دو ایوانی ہوگی۔ مجلس الشیوخ منتخب شدہ اور نامزد کردہ

ارکان پر مشتمل ہوگی۔ اور مجلس النواب کے لئے عوام اپنے نمایندے منتخب کریںگے۔ مرکزی حکومت کے علاوہ دستور میں صوبائی اور مقامی حکومتوں اور جداگانہ عدالتی نظام کا خاکہ مرتب کیا گیا۔ اور شہریوں کے حقوق کے ضمن میں یہ واضح کر دیا گیا کہ سب شہری قانون کی نظر میں مساوی ہیں۔ ان کے شہری اور سیاسی حقوق مساوی ہیں۔ اور رنگ و نسل اور مذہب کا کوئی امتیاز نہیں۔ ان کو تحریر و تقریر کی آزادی حاصل ہے اور مملکت ان کی جان و املاک اور مذہبی آزادی کے تحفظ کی ضامن ہے۔

۱۹۲۴ء کے انتخابات میں سعد زاغلول کی جماعت وفد کو زبردست کامیابی ہوئی اور انہوں نے سوڈان پر مصر کا اقتدار بحال کرنے کا مطالبہ کیا۔ جس کو برطانیہ نے مسترد کر دیا۔ چنانچہ مصر میں پھر فسادات شروع ہو گئے۔ اور مصر سے برطانوی فوجوں کے انخلا کے ساتھ ہی مصر و سوڈان کا اتحاد بھی محبانِ وطن کی تحریک کا بنیادی مقصد بن گیا۔ ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۵ء تک مصری محبانِ وطن داخلی اور خارجی کش مکش میں مبتلا رہے۔ ۱۹۳۶ء میں انگریزی مصری معاہدہ ہوا۔ جس کے مطابق مصر پر برطانوی اقتدار ختم کر دیا گیا اور اس کی مکمل آزادی تسلیم کی گئی۔ برطانوی فوجوں کے بارے میں یہ طے ہوا کہ جب تک مصری فوج تربیت حاصل کر کے اس ذمہ داری کو سنبھالنے کے قابل نہ ہو جائے صرف نہر سوئز کے علاقہ میں برطانوی فوج رہے گی۔ ۱۹۳۷ء میں مصر میں غیر ملکی عدالتوں کو بھی ختم کر دیا گیا۔ دوسری عالمی جنگ کے بعد مصر نے تمام ملک سے برطانوی فوجوں کے مکمل انخلا اور وادیٔ نیل کے اتحاد کا مطالبہ کیا۔ اور یہ تحریک روز افزوں شدت اختیار کرنے لگی۔

جولائی ۱۹۵۲ء میں مصر میں بہت بڑا انقلاب ہوا۔ جنرل نجیب نے حکومت پر قبضہ کر لیا اور انقلابی کونسل نے بادشاہ کو معزول کر دیا۔ اس کے بعد انقلابیوں نے ایک اور اہم قدم اُٹھایا اور ملوکیت کو ختم کر کے مصر کو جمہوریہ بنا دیا گیا۔ جمہوری حکومت نے برطانیہ سے گفت و شنید شروع کی۔ اور ۱۹۵۴ء میں ایک معاہدہ ہوا جس کے مطابق یہ طے پایا کہ برطانوی حکومت جون ۱۹۵۶ء تک اپنی تمام فوجیں نہر سوئز کے علاقہ سے واپس بلالے گی۔ چنانچہ اس تصفیہ کے بموجب جون ۱۹۵۶ء میں برطانوی فوجوں نے نہر سوئز کا علاقہ بھی خالی کر دیا۔ اس طرح مصر پر برطانوی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور قومی آزادی و جمہوریت کے لئے مصریوں کی جدوجہد کامیاب ہوئی۔

سوڈان۔ محمد علی خدیو مصر نے ۱۸۲۰ء میں سوڈان فتح کر کے سلطان ترکی سے حکومت کا فرمان حاصل کیا تھا۔ مصر پر اقتدار جمانے کے بعد برطانوی سامراج کی نظریں سوڈان پر بھی پڑنے لگیں اور وہ سوڈان پر قبضہ کر لینے کے مواقع تلاش کرنے لگا۔ ۱۸۸۴ء میں مہدی سوڈانی نے مصر اور سوڈان میں برطانیہ کی ریشہ دوانیوں کو ختم کرنے کی تحریک شروع کی۔ ان کو نمایاں کامیابیاں ہوئیں۔ اور سوڈان مصر و برطانیہ کے اثرات سے آزاد ہو گیا۔ ۱۸۹۶ء میں سوڈان پر دوبارہ قبضہ کرنے کی مہم شروع ہوئی اور مصر و برطانیہ کی متحدہ فوجوں نے سوڈان فتح کر لیا۔ اس کے بعد انگریزوں نے سوڈان کے نظم و نسق میں حصہ کا مطالبہ کیا اور ۱۸۹۹ء کا معاہدہ ہوا۔ اس معاہدہ کے مطابق سوڈان پر مصری تاج کا اقتدار اعلیٰ تو تسلیم کیا جاتا رہا۔ لیکن نظم و نسق میں برطانیہ بھی شریک ہو گیا۔ جنگِ عظیم شروع ہونے کے بعد برطانیہ نے مصر کے ساتھ ہی سوڈان پر بھی

برطانوی انتداب قائم کر دیا۔ اور مصر و سوڈان کے اتحاد کو توڑنے اور سوڈان پر تاج مصر کا اقتدار اعلیٰ ختم کرنے کی کوشش کی جانے لگی، چنانچہ ۱۹۲۳ء کے دستور میں سوڈان پر مصری اقتدار اعلیٰ کا تذکرہ تک نہ کیا گیا۔ ۱۹۲۴ء میں کسی شخص نے سوڈان کے گورنر جنرل کو قتل کر دیا اور اس واقعہ سے فائدہ اٹھا کر برطانیہ نے سوڈان سے مصری فوجوں کو ہٹانے کا مطالبہ کیا۔ اس مطالبہ کو منوانے کے لئے برطانیہ نے اسکندریہ میں فوجی کارروائیاں بھی کیں لیکن مصر نے سوڈان پر برطانوی اقتدار تسلیم نہ کیا اور اس مسئلہ پر مصر و برطانیہ کی کش مکش شروع ہوگئی۔ مصر اپنے مطالبہ سے دست کش نہ ہوا اور ۱۹۲۷ء، ۱۹۲۹ء اور ۱۹۳۰ء میں مصر و برطانیہ کی گفت و شنید ناکام ہوئی۔ آخر کار ۱۹۳۶ء میں برطانوی مصری معاہدہ ہوا جس میں مصر کے کچھ حقوق تسلیم کئے گئے۔ عالمگیر جنگ کے خاتمہ کے بعد مصر و سوڈان میں برطانوی اقتدار کو ختم کرنے کی تحریک شدت سے جاری ہوئی مصریوں نے یہ مطالبہ کیا کہ جن اصولوں کے تحفظ و احترام کو جنگ کا مقصد قرار دیا گیا ہے ان کا اطلاق مصر پر بھی کیا جائے۔ اور مصر کی تمام جماعتوں نے اس مطالبہ کی حمایت کی۔ دوسری طرف سوڈان میں دو سیاسی جماعتیں بہت مقبول اور اہم بن گئیں۔ الشقہ جس کے رہنما سید علی میرغنی اور اسماعیل ازہری تھے مصر و سوڈان کے اتحاد کی حامی تھی اور الامۃ جس کے رہنما عبدالرحمٰن المہدی تھے سوڈان کی جداگانہ مملکت قائم کرنا چاہتی تھی۔ الشقہ کو مصر کی اور الامۃ کو برطانیہ کی حمایت حاصل تھی۔

۱۹۵۰ء میں مصری انتخابات میں وفد پارٹی کو اکثریت حاصل ہوئی جس نے مصر و سوڈان کے اتحاد کو اپنے انتخابی منشور کا ایک بنیادی اصول بنایا تھا چنانچہ وفدی حکومت نے وادیٔ نیل کے اتحاد کی تحریک بہت بڑھا دی۔ ۱۹۵۱ء میں سوڈان کی مقننہ نے مطالبہ کیا کہ برطانیہ اور مصر سوڈان کو خود اختیاری دینے کا اعلان کریں۔ اور برطانیہ نے ۱۹۵۲ء تک خود اختیاری دینے کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۵۲ء میں سوڈانی مقننہ نے دستور کا مسودہ تیار کیا جس کو برطانیہ نے منظور کر لیا۔ ۱۹۵۳ء میں برطانیہ، مصر اور سوڈان میں گفت و شنید ہوئی اور مصر نے بھی سوڈان کی خود اختیاری کا مطالبہ تسلیم کر لیا۔ ۱۹۵۳ء میں نئی پارلیمنٹ کے انتخابات ہوئے۔ اور یکم جنوری ۱۹۵۴ء کو الشقہ کے رہنما اسماعیل ازہری نے وزارت بنائی۔ اس کے بعد مصر میں حالات بدلنے لگے۔ جنرل نجیب کو صدارت سے معزول کر کے نظر بند کر دیا گیا۔ اور اخوان المسلمون کے رہنماؤں کو پھانسی دی گئی۔ ان واقعات کا سوڈان پر بہت برا اثر پڑا اور مصر سے الحاق کی مخالفت کی جانے لگی۔ یہاں تک کہ الشقہ بھی مصر سے الحاق کے بجائے جداگانہ مملکت کے قیام کی حمایت کرنے لگی۔ آزادی کی اساس پر سوڈانی جماعتوں میں اتحاد ہو گیا۔ اور مارچ ۱۹۵۵ء میں متحدہ قومی پارلیمنٹی پارٹی نے آزادیٔ کامل کے حق میں فیصلہ کیا چنانچہ یکم جنوری ۱۹۵۶ء کو سوڈان کی آزادی کا اعلان کیا گیا اور سوڈان ایک خود مختار جمہوریہ بن گیا۔

لیبیا۔ برقہ، طرابلس اور فزان کے علاقے جن پر لیبیا مشتمل ہے سلطنت عثمانیہ میں شامل تھے۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے ان پر قبضہ کر لیا اور اطالوی شہنشاہیت کا حصہ بنا کر اس وسیع علاقہ کا استحصال کرنے لگا۔ لیبیا میں سنوسی تحریک بہت مقبول اور با اثر تھی جس کا آغاز ۱۸۳۵ء میں محمد ابن علی السنوسی نے کیا تھا۔ سنوسی ترکوں کے حامی تھے اور اس تحریک کے

امیر سید احمد السنوسی نے ترکوں کی مدد کے لئے جنگ میں بھی نمایاں حصّہ لیا تھا۔ اطالوی قبضہ کے بعد سنوسی رہنماؤں کی قیادت میں محبانِ وطن نے آزادی کی جنگ شروع کردی جو ۱۹۱۷ء تک جاری رہی۔ اطالوی فوجی طاقت سے محبانِ وطن پر غالب آگئے۔ لیکن اس تحریک کو ختم نہ کرسکے اور ۱۹۲۳ء میں تحریک حریت کے رہنما عمر المختار نے دوبارہ جنگ شروع کردی۔ آزادی کی یہ جنگ ۱۹۳۱ء تک جاری رہی۔ آخرکار اطالوی پھر غالب آئے اور عمر المختار کو پھانسی دے دی گئی۔ اس طرح بیس سال کی جدوجہد کے بعد محبانِ وطن کو فیصلہ کن شکست ہوئی لیبیا پر اٹلی کا اقتدار قائم ہوگیا۔ عالمگیر جنگ میں شمالی افریقہ کے ممالک بھی میدانِ جنگ بن گئے۔ جرمنی کی حیرت انگیز فتوحات نے اتحادیوں کی حالت بہت نازک بنادی تھی اور افریقیوں کی حمایت ان کے لئے بڑی اہمیت رکھتی تھی۔ سنوسی رہنما ادریس نے اتحادیوں کی مدد کی۔ اور ۱۹۴۳ء میں اطالوی لیبیا سے نکال دئے گئے۔ جنگ کے خاتمہ پر جب اٹلی کو اس کی نوآبادیوں سے محروم کردیا گیا۔ تو لیبیا کے مستقبل کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا۔ برطانیہ کی یہ کوشش تھی کہ لیبیا کو برقہ، طرابلس اور فزان تین حصوں میں تقسیم کردیا جائے۔ لیکن مسلم ممالک اس تقسیم کے خلاف تھے اور تینوں علاقوں پر مشتمل متحدہ مملکت کے قیام پر زور دینے لگے۔ اقوامِ متحدہ کی سیاسی کمیٹی نے برطانیہ کی تجویز مسترد کردی۔ اور اکتوبر ۱۹۴۹ء میں لیبیا کو متحد و خود مختار مملکت بنانے کا فیصلہ ہوا۔ ۱۹۵۰ء میں تینوں علاقوں کے نمایندوں پر مشتمل مجلس دستور ساز قائم کی گئی جس نے ادریس السنوسی کو بادشاہ منتخب کیا اور نئی مملکت کا دستور بنایا۔ اسی دستور کے مطابق یہ طے کیا گیا کہ لیبیا میں دوایوانی پارلیمنٹ اور وفاقی نظامِ حکومت قائم کیا جائے۔ یہ وفاق برقہ، طرابلس اور فزان کے تین صوبوں پر مشتمل ہو اور تینوں صوبوں کو مساوی اختیارات دئے جائیں۔ اپریل ۱۹۵۱ء میں لیبیا کا نیا دستور نافذ ہوا۔ اور اس ملک نے اطالوی سامراج کے پنجہ سے نجات پاکر ایک آزاد دستوری مملکت کا مرتبہ حاصل کرلیا۔

تونس۔ شمال مغربی افریقہ کے تین ممالک تونس، الجزائر اور مراکش پر فرانس نے قبضہ کرلیا تھا اور ان کو آزادی کے لئے شدید جدوجہد کرنی پڑی۔ فرانس نے ۱۸۸۱ء میں تونس پر حملہ کیا اور ۱۸۸۳ء میں اس ملک پر فرانسیسی انتداب قائم ہوگیا۔ بے کی حکومت محض نام کی رہ گئی جو فرانسیسی ریذیڈنٹ جنرل کی تابع تھی۔ ۱۹۰۷ء میں تونسی نوجوانوں نے آزادی کی تحریک شروع کی جو سختی سے کچل دی گئی۔ عبدالعزیز الثعالبی نے تحریک حریت کو پھر منظم کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ان کو ۱۹۱۱ء میں جلاوطن کردیا گیا۔ جنگِ عظیم میں فرانس نے تونس میں فوجی قانون نافذ کردیا۔ جنگ کے خاتمہ پر ۱۹۱۹ء میں ثعالبی نے یہ مطالبہ کیا کہ ولسن کے اصولوں کا اطلاق تونس پر بھی کیا جائے۔ اور تونس کی آزادی کے لئے ولسن کے پاس محبانِ وطن نے ایک یادداشت پیش کی۔ اپنی تحریک کو منظم شکل دینے کے لئے ثعالبی نے ۱۹۱۹ء میں حزب الدستور کے نام سے ایک جماعت بنائی جس کے مطالبات یہ تھے کہ تونس میں بااختیار مجلسِ قانون ساز قائم کی جائے اور حکومت اس کے سامنے جوابدہ ہو۔ اور نظامِ حکومت میں تفریقِ اختیارات کا اصول اختیار کیا جائے۔ نیز اہلِ تونس کو بھی حصول روزگار کے مواقع اور

تحریر و تقریر کی آزادی حاصل ہو۔ تونس کے بے اور ولی عہد نے بھی ان مطالبوں کی حمایت کی۔ لیکن فرانس نے تشدّد سے کام لیا اور قومی رہنما جلاوطن کر دیئے گئے۔ ۱۹۳۳ء کے بعد آزادی کی تحریک پھر زندہ ہوئی۔ اور ۱۹۳۴ء میں حبیب بورقیبہ نے جدید حزبِ دستور قائم کی۔ بورقیبہ نے اس تحریک کو بہت منظم اور وسیع کر دیا۔ عرب ممالک سے ربط قائم کیا۔ اور فرانس کے اشتراکی رہنماؤں کی امداد بھی حاصل کرنی چاہی۔ بلوم کی حکومت نے متعدد وعدے کئے جو پورے نہ ہوئے۔ چنانچہ قومی تحریک نے شدّت اختیار کر لی اور ۱۹۳۸ء میں شورشیں پھیل گئیں۔ فرانس نے قدیم و جدید احزاب دستور کو توڑ کر لیڈروں کو قید یا جلاوطن کر دیا۔ ظلم و تشدّد کا یہ دور ۱۹۴۲ء تک جاری رہا۔ یہاں تک کہ تونس پر محوریوں کا قبضہ ہو گیا۔ قومی رہنما قید سے رہا کئے گئے۔ حبیب ثمر نے حزب دستور کو دوبارہ منظم کیا۔ اور حبیب بورقیبہ کی رہائی کے بعد آزادی کے لئے خفیہ جدوجہد شروع ہو گئی۔ جنگ ختم ہونے کے بعد حزبِ دستور نے اپنی تحریک تمام ملک میں پھیلا دی اور ۱۹۴۶ء میں آزادی کا مطالبہ کیا گیا۔ ۱۹۵۰ء میں عرب لیگ نے بھی اس مطالبہ کی حمایت کی۔ ۱۹۵۱ء میں متحدہ جدوجہد کے لئے تمام جماعتوں کا محاذِ آزادی قائم کیا گیا اور آزادی کی تحریک نے شدّت اختیار کر لی۔ محبانِ وطن پر فرانس کے مظالم جب بہت بڑھ گئے تو اقوامِ متحدہ کی صیانتی کونسل سے اپیل کی گئی اور ایشیائی افریقی گروپ نے تونس کی حمایت کی۔ قومی رہنماؤں نے خود اختیاری اور اہلِ تونس کے نمائندوں پر مشتمل پارلیمنٹ کے قیام کا مطالبہ شدّت سے پیش کیا۔ لیکن فرانس حکومت پر فرانسیسی آبادکاروں کا اقتدار قائم رکھنے پر مصر تھا اس لئے قومی مطالبے منوانے کے لئے فسادات ہونے لگے۔ بورقیبہ اور دوسرے رہنما گرفتار کر لئے گئے اور تحریک دبادی گئی۔ لیکن ۱۹۵۴ء میں فسادات کا سلسلہ پھر شروع ہو گیا۔ فرانس نے آزادی کی تحریک کو کمزور کرنے کے لئے قومی رہنماؤں کو جلاوطن کر دیا اور اعتدال پسندوں کی وزارت قائم کی گئی۔ لیکن آزادی کی تحریک شدّت سے جاری رہی۔ آخرکار فرانس مصالحت پر مجبور ہو گیا۔ بورقیبہ کو وطن آنے کی اجازت دی گئی اور حکومتِ خود اختیاری دینے پر فرانس رضامند ہوا۔ ۱۹۳۹ء سے جو فوجی قانون ملک میں نافذ تھا وہ برخواست کر دیا گیا۔ اور تونس کی بڑی جماعتوں کے نمایندوں پر مشتمل کابینہ بنائی گئی۔ مارچ ۱۹۵۶ء میں جب مراکش کو آزادی ملی، تو تونس میں آزادی کا مطالبہ زیادہ شدّت سے کیا جانے لگا اور آخرکار فرانس نے تونس کی آزادی بھی تسلیم کر لی۔

الجزائر۔ تونس سے متصل ملک الجزائر پر فرانس نے ۱۸۳۰ء میں حملہ کیا۔ لیکن اس کو شدید مقابلہ کا سامنا کرنا پڑا۔ وطن اور آزادی کی حفاظت کے لئے نامور قومی رہنما عبدالقادر الجزائری نے ۱۸۳۲ء میں فرانس کے خلاف جہاد شروع کر دیا۔ اور ۱۸۴۷ء تک جنگ کرتے رہے۔ ان کی شکست کے بعد ۱۸۴۸ء میں الجزائر کو فرانس کا حصّہ قرار دے کر فوجی حکومت قائم کر دی گئی۔ ۱۸۷۰ء میں شمالی الجزائر میں سول حکومت قائم کی گئی لیکن

جنوبی علاقہ میں فوجی حکومت برقرار رہی۔ آزادی کی تحریک کو کچلنے کے لئے فرانس نے سختی کی تو محبانِ وطن نے بغاوت کردی۔ ۱۸۷۱ء میں بغاوت فرو ہوئی اور فرانس نے انضمام کے قوانین بناکر ساحلی علاقہ میں فرانسیسیوں کو کثیر تعداد میں آباد کرنا شروع کیا۔ ۱۸۹۸ء اور ۱۹۰۰ء میں نظم ونسق میں اصلاحات کی گئیں۔ فرانسیسی گورنر جنرل حکومت کا صدر بنایا گیا۔ نظم ونسق میں مشورہ دینے کی غرض سے اعلیٰ عہدہ داروں اور فرانسیسی آبادکاروں پر مشتمل حکومتی مجلس اعلےٰ قائم کی گئی۔ اس کے علاوہ مالیاتی امور میں مشورہ کے لئے مجلس مالیات بنائی گئی جس کی ۷۲ نشستوں میں سے ۴۸ فرانسیسی آبادکاروں کو ملیں۔ ۱۹۱۹ء میں مشروط فرانسیسی شہریت کا قانون منظور ہوا اور فرانسیسی پارلیمنٹ کے لئے دس نائب اور چھ سینیٹر بھیجنے کا حق دیا گیا۔ مقامی باشندے فرانسیسی نظم ونسق اور اصلاحات سے غیر مطمئن اور حکومت میں اپنے حصہ کے طلبگار تھے۔ چنانچہ ۱۹۳۶ء میں خود اختیاری کی تحریک شروع ہوئی۔ اور جمہوری حقوق کا مطالبہ شدت سے کیا جانے لگا۔ لیکن فرانسیسی آبادکاروں نے ان مطالبوں کی مخالفت کی۔ اور شدید کشمکش شروع ہوگئی۔

اس زمانہ میں محبانِ وطن نے پیرس میں حزب شمالی افریقہ کے نام سے ایک جماعت قائم کی جو تونس، الجزائر اور مراکش کے جمہوری حقوق کے لئے کام کرنے لگی۔ اس کے صدر مثالی الحاج علی بن عبدالقادر کو ۱۹۳۶ء میں جب الجزائر جانے کی اجازت ملی تو یہ تحریک سارے ملک میں پھیلادی گئی۔ فرانس نے اس جماعت کو غیر قانونی قرار دیا اور مثالی الحاج کو گرفتار کرلیا۔ آزادی کی تحریک نے دوسرا رنگ اختیار کیا اور خفیہ تنظیمیں کام کرنے لگیں۔ پھر حزبِ عوام نمودار ہوئی۔ اور آزادی کی جدوجہد تیز تر ہوگئی۔ عالمگیر جنگ شروع ہونے کے بعد قومی تحریک کے رہنما قید کردیئے گئے۔ ۱۹۴۳ء میں قومی مجلس آزادی نے الجزائر کی کامل آزادی کا مطالبہ کیا اور دوسری جماعتوں نے اس کی حمایت کی۔ اس نئی تحریک کو کچلنے کے لئے فرانس شدید مظالم کرنے لگا۔ چنانچہ مئی ۱۹۴۵ء میں تیس ہزار محبانِ وطن قتل کردئے گئے۔ اور قومی رہنما قید و بند اور جلاوطنی کے مصائب میں مبتلا ہوگئے۔ لیکن فرانس کے ظلم وتشدد کے باوجود آزادی کی تحریک روز افزوں ترقی کرتی رہی۔ ۱۹۵۱ء میں الجزائر کی تین بڑی جماعتوں حزب انتصار الحریت الدموقراطیہ، جمعیتہ العلماء اور البیان نے مشترکہ جدوجہد کے لئے محاذ الجزائر قائم کیا۔ فرانس نے الجزائر کے ممتاز ترین رہنماؤں کو جلاوطن کردیا لیکن اُنہوں نے جلاوطنی میں بھی آزادی کی جدوجہد جاری رکھی۔ اور ۱۹۵۲ء میں الجزائر، تونس اور مراکش کی جماعتوں کا متحدہ محاذِ آزادی قائم کیا گیا۔ چونکہ فرانس الجزائر کو فرانس کا حصہ قرار دیتا ہے اس لئے اس نے یہاں تونس اور مراکش سے بھی زیادہ سختی اختیار کی۔ لیکن آزادی کی تحریک روز افزوں ترقی کرتی رہی۔ ۱۹۵۴ء میں شورش وفسادات کا سلسلہ تمام ملک میں شروع ہوگیا اور ۱۹۵۵ء کے وسط میں اس تحریک نے عام بغاوت کی شکل اختیار کرلی۔ اس کو کچلنے کے لئے فرانس نے فوجی قانون نافذ کیا۔ اور سیاسی جماعتیں غیر قانونی قرار دی گئیں۔ لیکن انتہائی تشدد بھی تحریک آزادی کو سرد نہ کرسکا۔ آخر کار فروری ۱۹۵۶ء

میں حالات کا مطالعہ کرنے کے لئے فرانسیسی وزیر اعظم الجزائر گیا اور سیاسی، اقتصادی و معاشرتی اصلاحات کا وعدہ کیا۔ لیکن محبانِ وطن اس سے مطمئن نہ ہوئے اور مراکش و تونس کی آزادی کے بعد الجزائر میں آزادی کی تحریک شدید تر ہو گئی۔ فرانس نے اس تحریک کو کچلنے کے لئے قتل و غارت گری کا بازار گرم کر رکھا ہے اور انسانیت سوز مظالم توڑ رہا ہے۔ لیکن شمال مغربی افریقہ کے ممالک میں فرانسیسی سامراج کو شکست ہو چکی ہے اور الجزائر کو آزادی سے محروم رکھنا ناممکن ہے۔

مراکش۔ شمال مغربی افریقہ کا تیسرا ملک جو فرانس کے پنجۂ استبداد میں گرفتار ہوا مراکش ہے۔ مصر پر اقتدار کے لئے برطانیہ اور فرانس میں کشمکش تھی۔ اس کو ختم کرنے کا ذریعہ ۱۹۰۴ء کے برطانوی۔ فرانسیسی معاہدہ کی شکل میں تلاش کیا گیا۔ اس معاہدہ کے مطابق یہ طے ہوا کہ برطانیہ مصر پر اور فرانس مراکش پر اپنا اپنا تسلّط قائم کر لیں۔ چنانچہ ۱۹۱۲ء میں فرانس نے مراکش پر حملہ کر کے بڑے علاقہ پر قبضہ کر لیا اور شمال مغرب کا کچھ حصّہ اسپین کے قبضہ میں آیا۔ فرانس نے مراکش میں سلطان کی حکومت برائے نام قائم رکھی۔ اور حکومت کا تمام اقتدار فرانسیسی ریذیڈنٹ جنرل کے تفویض کر دیا۔ جنگِ عظیم کے دوران میں فرانس کا یہ تسلّط ختم ہو گیا۔ لیکن جنگ کے بعد اس نے دوبارہ فوج کشی کی اور محبانِ وطن نے آزادی کی حفاظت کے لئے مقابلہ کیا۔ ۱۹۲۱ء میں ریف کے نامور مجاہد محمد بن عبدالکریم نے آزادی کے لئے جنگ شروع کر دی۔ محبانِ وطن کی یہ جنگ اتنی شدید تھی کہ اسپین میں دستوری حکومت ٹوٹ گئی اور پریموڈی ریویرا کی آمریت قائم کی گئی۔ لیکن اس تبدیلی کے بعد بھی مجاہدوں کا مقابلہ کرنا ممکن نہ ہو سکا اور ۱۹۲۴ء میں اسپین کو شکست کھانی پڑی۔ اس کے بعد امیر محمد بن عبدالکریم نے فرانسیسی علاقہ میں جنگ شروع کر دی۔ اس سے سامراجیوں میں شدید ہیجان پیدا ہو گیا۔ میڈرڈ میں کانفرنس ہوئی اور محبانِ وطن کے خلاف متحدہ طور پر جنگ کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ ۱۹۲۶ء میں محبانِ وطن کو شکست ہوئی۔ اور امیر محمد بن عبدالکریم جلاوطن کر دئے گئے۔

کچھ عرصہ کے بعد آزادی کی جدوجہد کے لئے مراکشی مجلس عمل قائم کی گئی جس نے ۱۹۳۴ء میں جمہوری حقوق کے لئے اپنے مطالبات پیش کئے۔ ان مطالبات کی تائید میں مظاہرے ہونے لگے اور فرانس نے مجلسِ عمل کو تحلیل کر دیا۔ ۱۹۳۶ء میں علال الفاسی نے حزبِ استقلال قائم کی اور آزادی کی جدوجہد پھر شروع ہو گئی۔ لیکن فرانس نے اس جماعت کو بھی غیر قانونی قرار دیا اور اس کے رہنما قید کر دئے گئے۔ جنگِ عالمگیر میں مراکش میدانِ جنگ بن گیا۔ اہلِ مراکش نے اتحادیوں سے تعاون کیا اور ان سے جمہوری حقوق دینے کا وعدہ کیا گیا۔ ۱۹۴۴ء میں مراکش کی تمام سیاسی جماعتوں نے آزادی کا مطالبہ کیا۔ اور فرانس اس تحریک کو کچلنے کے لئے پھر ظلم و تشدّد کرنے لگا۔ لیکن آزادی کی تحریک برابر ترقی کرتی گئی۔ ۱۹۴۷ء میں امیر محمد بن عبدالکریم نے قاہرہ میں دفترِ مغرب قائم کیا۔ اور تونس، الجزائر و مراکش کی جدوجہد سے اقوامِ عالم کو باخبر کرنے لگے۔ ۱۹۵۰ء میں عرب لیگ کی سیاسی کمیٹی نے ان ممالک کی آزادی کی حمایت کی۔ جب آزادی کی تحریک بہت پھیل گئی تو فرانس نے سلطان سے حرّیت پسندوں کے خلاف کارروائی کا مطالبہ کیا۔ لیکن

سلطان نے انکار کیا اور محبانِ وطن کی حمایت کرنے لگا۔ فرانس نے ۱۹۵۳ء میں سلطان کو معزول کر دیا اور حزبِ استقلال کے رہنما اور ۴۰ ہزار سے زیادہ محبانِ وطن قید کر دئے گئے۔ مراکش میں حالات اس قدر خراب ہوگئے تھے کہ یہ مسئلہ اقوامِ متحدہ میں پیش کیا گیا۔ ایشیائی افریقی گروپ نے مراکش کی حمایت کی اور منشورِ اقوامِ متحدہ و منشورِ حقوقِ انسانی کے تحت مراکش سے انصاف کا مطالبہ کیا گیا۔ برطانیہ فرانسیسی سامراج کی حمایت کرتا رہا۔ اور فرانس نے ظلم و تشدد سے آزادی کی تحریک کو کچلنا چاہا۔ لیکن عام ہیجان میں اضافہ ہوتا گیا۔ جولائی ۱۹۵۵ء میں بغاوت پھیل گئی۔ کوہ اطلس کے علاقہ اور ریف میں بھی لڑائی ہونے لگی۔ ہر طرف بدامنی، فساد اور خوں ریزی نے آخر کار فرانس کو مصالحت پر مجبور کر دیا۔ نومبر ۱۹۵۵ء میں سلطان کو واپس لایا گیا۔ دسمبر ۱۹۵۵ء میں بقائی نے مراکش میں قومی وزارت بنائی۔ اس حکومت کو حزبِ استقلال اور حزبِ جمہوری کی حمایت حاصل تھی۔ فروری ۱۹۵۶ء میں فرانسیسی اور مراکشی حکومتوں میں گفت و شنید کے بعد مراکش کے مستقبل کا فیصلہ کیا گیا۔ اور مارچ ۱۹۵۶ء میں فرانس نے مراکش کی آزادی تسلیم کر لی۔ ویٹ نام کی کامیابی نے مشرق میں فرانسیسی استعمار پر کاری ضرب لگائی تھی اور مراکش کی آزادی نے اس کے مغربی مورچہ کو بھی منہدم کر دیا۔

البہی الخولی

اسلام اور ضبطِ تولید

موت اور پیدائش کے اعداد و شمار کے مطابق پاکستان کی آبادی میں دس لاکھ سالانہ کا اضافہ ہو رہا ہے۔ آبادی کے اس تیز رفتار اضافے کے مطابق ہی اگر وسائل زندگی میں بھی ترقی ہوتی تو کوئی فکر کی بات نہ تھی۔ لیکن صورتِ حال برعکس ہے۔ پاکستان یقیناً اس پوزیشن میں نہیں کہ تین ہزار یومیہ "نووارد مہمانوں" کی کفالت کا انتظام کر سکے دنیا کے تمام ممالک اپنی بڑھتی ہوئی آبادی کے مسئلے پر غور و خوض کرنے پر مجبور ہو رہے ہیں۔ اہلِ پاکستان کے لئے ہم یہاں دو عربی فتووں کا ترجمہ درج کرتے ہیں۔ ایک تو البہی خولی کا ہے جو مصر کی مشہور دینی جماعت اخوان مسلمون کے رکن ہیں اور دوسرا خالد محمد خالد کا ہے جو مصر کے ایک ممتاز صاحبِ قلم عالم ہیں۔

اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اسلام عام حالات میں افزائش نسل کی دعوت دیتا ہے لیکن بعض حالات میں وہ افراد کو اس کی بھی اجازت دیتا ہے کہ وہ مانع حمل ذرائع کو اختیار کریں۔ چنانچہ متفق علیہ حدیث میں ہے۔ کہ جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ:

کنا نعزل علی عهد النبی صلے اللہ علیه وسلم والقرآن ینزل۔

ہم لوگ عہدِ رسالت میں "عزل" کرتے تھے اور قرآن نازل ہو رہا تھا۔ (یعنی پھر بھی قرآن میں کوئی ممانعت نازل نہیں ہوئی)

اور مسلم کی روایت میں ہے کہ:

کنا نعزل علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فبلغه ذٰلك فلم ینهنا۔

ہم لوگ عہدِ نبوت میں عزل کیا کرتے تھے۔ حضورؐ کو اس کی اطلاع پہنچی مگر حضورؐ نے ہم لوگوں کو اس سے منع نہیں فرمایا

"عزل" کے یہ معنی ہیں کہ مرد اپنے مادے کو رحم کے اندر نہیں بلکہ اس سے باہر خارج کر دے۔

یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور اس بات کی دلیل ہیں کہ عزل سے صحابہؓ واقف تھے اور وہ اس پر عامل بھی تھے اور حضور کو بھی اس کا علم تھا جس پر حضور خاموش رہے۔

اب علم انسانی نے کئی ایسے مانع حمل ذرائع ایجاد کر لئے ہیں مثلاً جرثومۂ حیات کو مار دینا یا مقامِ حمل تک اسے پہنچنے سے روک دینا۔ اس قسم کے وسائل کو اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ یہ وسائل بعض اوقات مرد و زن کے لئے عزل کی بہ نسبت کمتر تکلیف دہ ہوتے ہیں۔

جو اسباب ضبطِ ولادت کو ضروری قرار دیتے ہیں ان میں ایک تو یہ ہے کہ حمل عورت کی صحت کے لئے مضر ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض وقت عورت کی زندگی حمل سے خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ ارشاد باری ہے کہ:

ولا تقتلوا انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما۔

اپنی جانوں کو ہلاک نہ کرو۔ اللہ تم پر مہربان ہے۔

اور جس سبب سے ضبطِ ولادت جائز قرار پاتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض اوقات عورت پر ایسے کاموں کی ذمے داری ہوتی ہے جن سے عہدہ برآ ہونا حمل کے ساتھ ممکن نہیں ہوتا۔ یا کام اور حمل دونوں کو سنبھالنا بڑی مشقت چاہتا ہے۔ اس طرح کے حالات کے باعث مرد کی یہ قدرتی خواہش ہوگی کہ اپنی گردن سے معیشت کا بوجھ ہلکا کرے اور قلتِ نسل کی تدبیر کرے۔ احمد اور مسلم اسامہ بن زیدؓ سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ:

ان رجلا جاء الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم فقال انی اعزل عن امرأتی۔ فقال لہ صلی اللہ علیہ وسلم لم تفعل ذلک؟ فقال الرجل اشفق علی ولدھا۔ او اولادھا۔ فقال علیہ السلام لو کان ضارا اضرّ فارس والروم۔

ایک شخص نے حضورؐ کے پاس آکر عرض کیا کہ: میں اپنی عورت سے عزل کرتا ہوں۔ حضور نے پوچھا کہ: ایسا کیوں کرتے ہو؟ عرض کیا کہ: مجھے خطرہ ہے کہ اس کی اولاد کو نقصان ہوگا حضور نے فرمایا کہ: اگر یہ مضر ہوتا تو فارس و روم کو بھی نقصان پہنچتا۔

اب آپ دیکھئے کہ حضورؐ نے اس شخص کی بات سنی مگر اس کے اس فعل کی ممانعت نہ فرمائی۔ بلکہ یہ سوال کیا کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ اس نے جو جواب دیا اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اولاد سے بچنے کے لئے ایسا کرتا تھا اور حضورؐ نے اس میں کوئی مضائقہ نہ سمجھا۔ اس روایت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مرد کی ضروریاتِ زندگی کا بوجھ ہلکا کرنے کے لئے ضبطِ ولادت جائز ہے۔ اس روایت کی شرح کرتے ہوئے امام شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں کہ:

ومن الامور التی تحمل علی العزل الفرار من کثرۃ العیال۔

کثرتِ اولاد سے بچنا بھی عزل کا ایک سبب ہوتا ہے۔

یہاں ایک دلچسپ بحث یہ ہے کہ اسلام عزل یا ضبطِ ولادت میں عورت کی رائے کو بھی دخیل مانتا ہے یا نہیں۔ اکثروں کی رائے یہ ہے کہ آزاد عورت کی اجازت کے بغیر مرد عزل نہ کرے۔ اور شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی اجازت کے بغیر بھی عزل کیا جا سکتا ہے۔ دراصل اس مسئلے میں موقعے مصلحت کا لحاظ کرنا چاہیئے۔

اس کے بعد ہم خالد محمد خالد کے ایک رسالے "من ھنا نبدأ" (ہم یہاں سے شروع کرتے ہیں) کی آٹھویں طباعت کے صفحہ ۱۲۳ تا صفحہ ۱۲۸ کی عبارت کا ترجمہ درج کرتے ہیں:

اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اگر افزائشِ نسل معیشت کے تناسب سے بہت زیادہ ہو جائے تو یہ قطعاً کوئی قابلِ تعریف بات نہیں۔

اس مشکل مسئلے میں بڑی بدقسمتی یہ ہے کہ ہماری سوسائٹی کو اس کا اندازہ نہیں اور وہ بالکل نہیں سمجھتی کہ وہ ایک ایسے حادثے سے دوچار ہے جو اس کی ترقی و فلاح کو دھکا دے رہا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ بے پناہ افزائشِ نسل اصل میں دین، تقدیر اور توکل کا غلط مفہوم سمجھنے کی وجہ سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہم اس پرابلم کے متعلق دینی زاویۂ نظر واضح کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ہمارا کہنا ہے کہ اسلام معاشرے اور فرد کے مصالح کے لئے برتھ کنٹرول کو جائز قرار دیتا ہے اور باوجود فاقہ مستی اور تنگ حالی کے اس میں زیادتی کرنے کو اسلام ناقابلِ برداشت قسم کی "بلا" تصور کرتا ہے۔

حدیث میں ہے کہ حضور یہ دُعا بکثرت کیا کرتے تھے کہ:

اللھم انی اعوذ بک من جھد البلاء۔

اے اللہ میں بلا جھیلنے سے تیری پناہ لیتا ہوں

حضورؐ سے دریافت کیا گیا کہ: یا رسول اللہ یہ "جھد البلا" کیا چیز ہے؟ تو فرمایا کہ: قلت مال اور کثرت عیال۔

نیز عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ:

لا علیکم الا تعزلوا

اگر تم عزل نہ کرو (یا کرو) تو کوئی گناہ نہیں۔

عزل اس وقت ضبطِ ولادت کا واحد ذریعہ تھا اور حضور نے اسے بلا قید و شرط جائز رکھا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت علیؓ و زبیرؓ و سعیدؓ اور کچھ دوسرے صحابہ بیٹھے تھے کہ عزل کا ذکر چھڑ گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

پس جب اسلام عزل کو جائز قرار دیتا ہے تو قیاساً ہر جدید طریقے کو بھی جائز ہونا چاہئے کیونکہ عزل کا مطلب صرف یہ ہے کہ جس ظرف میں جرثومۂ حیات جا کر نمو پذیر ہوتا اور بعد میں انسان بنتا ہے اس میں جانے سے روک دیا جائے۔

بعض سطحی اور عامیانہ طبائع میں یہ شک گردش کرتا رہتا ہے کہ ضبطِ ولادت اور اللہ پر ایمان و اعتماد ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتے ہم ان کی توجہ اس طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں کہ اگر ہم ایک طرف یہ ایمان رکھیں کہ اللہ تعالیٰ

جس کو وجود میں لانا چاہے اسے وجود میں لے ہی آتا ہے اور دوسری طرف ضبطِ ولادت کی بھی تلقین کریں تو ان دونو
باتوں میں کوئی تناقض نہیں۔ ہم وبائے عام کے وقت یہ یقین رکھتے ہیں کہ جس کی قسمت میں اللہ نے موت لکھدی
ہے وہ تو مر کے رہے گا اور جس کے لئے زندگی مقدر ہے وہ زندہ ہی رہے گا۔ لیکن اس ایمان کے باوجود ہم وبا کو
دور کرنے میں اپنا زور لگا دیتے ہیں۔

اولاد اسی وقت والدین کے لئے نعمت، جنّت اور گراں بہا متاع ہے اور اسی وقت وطن کے لئے دولت
ہے جب زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوں اور اپنے گھرانے اور معاشرے کی طاقت سے باہر نہ ہو جائے بلکہ
یہ ہو کہ جب وہ بیمار ہو تو اس کا علاج ہو اور جب اسے طلب کیا جائے تو آموجود ہو۔ زندگی کی ضروریات پوری ہوں
بلکہ کچھ سرپلس (ضروریات سے فاضل) بھی ہو۔ اور اگر سیلِ رواں کی طرح بہتے چلے جائیں تو وہ اپنے آپ کے لئے بھی
لعنت ہوتے ہیں اور اپنے خاندان کے لئے بھی اور اپنے وطن کے لئے بھی۔ ہمیں اپنی فلاح کے لئے یہ خوب سمجھ لینا
چاہئے کہ اگر نسل کو اعلیٰ بنانا ایک ضروری قدر ہے تو اسی طرح اس مقصد کے لئے برتھ کنٹرول بھی ایسی ہی ضروری
قدر ہے۔

ہاں نسلی حد بندی کے لئے تنظیم بھی ضروری ہے۔ حد بندی کا تعلق کمیت سے ہے اور تنظیم کا کیفیت سے
اور یہ دونوں ہی معاشرے کی سلامتی کے لئے ضروری ہیں۔ (مترجمہ محمد جعفر)

محمد مظہرالدین صدیقی

سُود کا مسئلہ

سود کی ممانعت کے بارے میں آج کل دو گروہوں کے درمیان شدید اختلاف رائے ہے۔ ایک گروہ جو موجودہ نظامِ سرمایہ داری سے متاثر ہے دعوے کرتا ہے کہ اسلام نے صرف غیر پیدا آور سود کو حرام کیا تھا یعنی اس سود کو جو حاجت مند افراد اپنی گھریلو اور خانگی ضرورتوں کے لئے ساہوکاروں اور سرمایہ داروں کو دیتے ہیں چونکہ اس قسم کے سود سے سوسائٹی کو بحیثیت مجموعی کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ سود اسلام کے نزدیک ناجائز ہے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ کاروباری اور صنعتی اغراض کے لئے جو قرض لیا جائے اس پر سود ادا کرنا پڑے۔ ان حضرات کے خیال میں یہ سود نہ صرف زمانہ جدید کے حالات میں جائز بلکہ ضروری ہے۔ کیونکہ بنکنگ کا پورا نظام اس سود پر چل رہا ہے اور اس قسم کے سود کو جائز قرار دئے بغیر صنعت وحرفت کی ترقی کے لئے سرمایہ کا حصول دشوار ہوگا۔ جہاں تک اسلامی احکام کا تعلق ہے اس بارے میں قرآن اور احادیث کی ہدایات بالکل صاف وصریح ہیں اور ان میں کسی قسم کا ابہام یا اشتباہ نہیں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم صاف طور پر ہدایت کرتا ہے:

الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس

جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کی مثال ان لوگوں کی ہے جنھیں شیطان نے مخبوط کر دیا ہے۔

یمحق اللہ الربوا ویربی الصدقات۔

اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا مابقی من الربوٰا ان کنتم مومنین فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ۔

اے ایمان والو! خدا سے ڈرو اور جو کچھ سود باقی رہ گیا ہو اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو۔ اگر تم یہ نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اس کے رسول سے لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔

حدیث میں آتا ہے:

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لعن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اکل الربوا وموکلہ وکاتبہ وشاھدہ۔

جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے کھلانے والے اس کی دستاویز لکھنے والے اور گواہی دینے والے پر لعنت بھیجی ہے۔

عن عبادہ بن الصامت قال قال

عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواءً بسواءٍ یداً بید فاذا اختلف ھذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یداً بید۔

وسلم نے فرمایا کہ سونے کو سونے، چاندی کو چاندی گیہوں کو گیہوں، کھجور کو کھجور، جو کو جو اور نمک کو نمک سے برابر بیچو، اور خریدو۔
اگر ان اصناف میں اختلاف ہو تو جس طرح چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ لین دین ہو۔

عن عثمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تبیعوا الدینار بالدینارین ولا الدرھم بالدرھمین۔

عثمان سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کو دو درہموں سے نہ بیچو۔

ان آیات اور احادیث میں سود کی ممانعت صاف اور صریح الفاظ میں کی گئی ہے۔ نیز پیداآور اور غیر پیداآور قرضوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اگر اسلام کا منشاء یہ ہوتا کہ صرف خانگی اور گھریلو ضروریات کے لئے سودی لین دین کی ممانعت کردی جائے تو وہ نہایت آسانی سے پیداآور قرضوں کو اس امتناعی حکم سے مستثنیٰ قرار دیتا۔ یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیداآور قرضوں پر سودی لین دین کا رواج نہیں تھا یا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کے سودی لین دین سے ناواقف تھے اس کے باوجود آپ نے ان دونوں اقسام سود کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس کے علاوہ سودی لین دین کی تہ میں جو بنیادی ذہنیت کارفرما ہے وہ دونوں صورتوں میں یکساں قائم رہتی ہے خواہ سود پیداآور اغراض کے لئے لیا جائے یا خانگی ضروریات کے لئے۔ جس طرح خانگی ضروریات کی صورت میں سود لینے والے کو مدیون کی مالی استطاعت سے کوئی بحث نہیں ہوتی ہے۔ اور وہ یہ نہیں دیکھتا ہے کہ حاجت مند شخص ختم مدت پر سود کی رقم دے سکے گا یا نہیں۔ اسی طرح پیداآور قرضوں میں بھی سود لینے والے افراد کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی ہے کہ جس کاروبار کے لئے قرضہ حاصل کیا جارہا ہے اس میں منافع ہو رہا ہے یا نقصان۔ دونوں صورتوں میں سود خوار کو صرف اپنے فائدہ سے غرض ہوتی ہے اور وہ قرضہ لینے والوں کے نفع نقصان میں شریک نہیں ہونا چاہتا ہے اس طرح ہر دو حالتوں میں سودی لین دین ایک خود غرضانہ اور نفع پرستانہ ذہنیت پیدا کرتا ہے اس بنیادی ذہنیت کے لحاظ سے جو معاشرتی احساس اور اصولِ اخوت کے قطعاً منافی ہے پیداآور اور غیر پیداآور سود میں کوئی فرق نہیں ہے۔

سود کی ممانعت کے متعلق ایک عام اعتراض یہ ہے کہ جب اشیاء کی تجارت کو جائز قرار دیا گیا ہے تو پھر سود کو جو اصل کی تجارت ہے کیونکر ممنوع قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسلام نے لگان کو جائز رکھا ہے شراکت جس میں ایک

حصہ دار صرف اصل لگاتا ہے۔ لیکن کاروبار میں عملی حصّہ نہیں لیتا ہے اسے بھی جائز قرار دیا ہے۔ مکانات کا کرایہ حاصل کرنے کی بھی اسلام میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ تو پھر سود لینے میں کیا حرج ہے۔ اس اعتراض کا جواب ایک عالم دین نے یہ دیا ہے:

"دنیا کے سارے کاروبار اور لین دین کے معاملات میں فریقین ایک دوسرے کے لئے کچھ قربانی کرتے ہیں مثلاً تاجر کپڑے دیتا ہے اس کے معاوضہ میں خریدار سے اس کی قیمت وصول کرتا ہے۔ کرایہ کی شکلوں میں مثلاً موٹر کے مالک کو اگر کرایہ کا روپیہ ملتا ہے تو جس وقت تک کرایہ دار اس کی موٹر کا استعمال کرتا ہے موٹر کے تمام کل پرزے اپنی صفاتِ کارکردگی بتدریج کھوتے رہتے ہیں۔ سال بھر کے بعد مکان جب کرایہ دار واپس کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ مکان اور اس کے تمام عناصر اور اجزا اس ہیئت میں باقی نہیں رہتے ہیں جو کرایہ پر لیتے وقت ان کی تھی۔ الغرض کرایہ کی شکلوں میں بھی اگرچہ اور چیزیں موٹر مکان وغیرہ کے مالک کو واپس ہو جاتی ہیں لیکن ان صفات کی قربانی ضرور ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس نے بجائے موٹر کے آپ سے دو ہزار روپیہ قرض لئے اور دس سال بعد واپس کئے تو لینے کے وقت آپ اپنے روپیہ کو اسی حالت میں واپس لیں گے جس حالت میں دس سال پہلے دئیے تھے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس عرصہ میں روپیہ کی صفات پر کہنگی اور فرسودگی طاری ہوئی۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ سودخوار کو نہ اصل کی قربانی کرنی پڑتی ہے اور نہ مال کے صفات کی۔[1]

نظام سرمایہ داری سود کے جواز میں ایک بہت بڑی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ سود کے بغیر لوگ اپنا سرمایہ بڑی مقدار میں صنعتی کاروبار میں نہیں لگاتے ہیں۔ اس لئے سرمایہ رکھنے والے افراد کو اس امر کی ترغیب دینے کیلئے کہ وہ اپنا زیادہ سے زیادہ روپیہ اور دولت صنعتی اور تجارتی کاروبار میں لگائیں سود کا جواز ضروری ہے گویا کہ سود پیدا آور قوتوں میں اضافہ کا ایک نہایت اہم ذریعہ ہے اور اگر سود کو جائز نہ رکھا جائے تو پیدا آور قوتیں ایک خاص نقطہ پر ٹھہر جائیں گی۔ اور اس سے پوری دُنیا کو نقصان پہنچے گا۔ اس دلیل سے بعض اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اوّل یہ کہ پیدا آور قوتوں کی یکطرفہ توسیع کہاں تک انسانی نظم معیشت کی ترقی کے لئے ضروری اور فائدہ مند ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اب زمانہ کے حالات کا اقتضا کیا ہے۔ یہ کہ پیدا آور قوتوں میں مزید اضافہ کیا جائے یا عوام کی قوتِ صرف اور قوتِ خرید کو بڑھایا جائے اور دونوں میں سے کونسا عنصر انسان کی معاشی کارکردگی اور معاشرہ کی فلاح کے لئے زیادہ ضروری ہے۔ تیسرے یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا لوگوں کو صنعتی اغراض میں

---

[1] ماخوذ از "اسلام اور سود" مصنفہ ڈاکٹر انور اقبال قریشی۔

سرمایہ لگانے کی ترغیب دینے کا یہ طریقہ فائدہ سے زیادہ نقصانات کا موجب نہیں ہوتا ہے اور کیا اس طریقہ کا کوئی بدل نہیں ہو سکتا ہے جس سے اس کے مضرات بھی رفع ہو جائیں اور سرمایہ بھی کافی مقدار میں صنعتی اور کاروباری اغراض پر لگایا جا سکے۔

ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہمیں ان حالات پر نظر ڈالنی چاہیئے جن میں اہلِ یورپ نے سُود کے جواز کا فیصلہ صادر کیا اور پھر یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ انھیں اس کی وجہ سے کیا فوائد حاصل ہوئے۔ آیا یہ فوائد عام انسانیت کے نقطۂ نظر سے مطلوب تھے یا ان سے صرف وہ قومیں مستفید ہوئیں جو اس زمانہ میں ترقی یافتہ آلاتِ پیدائش کی اجارہ دار تھیں۔ پھر ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ ان قوموں کے فوائد کے مقابلہ میں پسماندہ ممالک کے عوام کو کوئی نقصان تو نہیں پہنچا۔ آخر میں ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا چاہیئے کہ جس زمانہ میں سودی لین دین کے جواز کی وجہ سے سرمایہ دار قوموں نے معاشی ترقی کی تھی اس زمانہ کے حالات اور موجودہ حالات میں کیا فرق ہے اور اس فرق کے باعث سودی لین دین کے مجموعی نفع اور نقصان پر کیا اثر پڑ رہا ہے۔

سود کا سب سے بڑا فائدہ یہ بتایا جاتا ہے کہ اس سے لوگوں میں سرمایہ کا ذخیرہ کرنے کے بجائے مفید کاموں میں سرمایہ لگانے کی ذہنیت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات نہیں بھولنی چاہیئے کہ صنعت و حرفت میں لوگ سرمایہ اسی صورت میں لگاتے ہیں جب صنعتی ترقی کا میدان وسیع ہو رہا ہو، پیداوار بڑھ رہی ہو اور مزدوروں کی اُجرتیں ادا کرنے میں سرمایہ کی کم سے کم مقدار صرف ہوتی ہوتی ہو۔ اگر صورتِ حال یہ نہ ہو۔ بلکہ منڈیوں کی وسعت پذیری ختم ہو جائے۔ پیداوار کی مانگ گھٹ جائے اور مزدوروں کی اُجرت اور معیارِ زندگی میں ترقی کے باعث سرمایہ کا بیشتر حصّہ اُجرتوں کی ادائیگی میں لگانا پڑے تو جس سودی نفع کی توقع پر سرمایہ دار طبقہ اپنا مال صنعت و حرفت میں لگاتا ہے اس کے حصول کا کوئی امکان نہ ہوگا۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ سرمایہ دار روپیہ لگانے پر آمادہ نہیں ہوں گے خواہ سود کی شرح میں کتنا ہی اضافہ ہو جائے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں حالاتِ ایسے ہی ہو گئے ہیں جس کی وجہ سے اہلِ سرمایہ اپنا روپیہ صنعت و حرفت میں نہیں لگانا چاہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سرمایہ کو مفید کاموں پر صرف کرنے کی ترغیب سود سے نہیں بلکہ تجارت اور صنعت و حرفت کے فروغ اور منڈیوں کی توسیع سے ہوتی ہے۔ مغربی تاریخ کے جس دَور میں سودی کاروبار اور بنکوں کا زور شروع ہُوا، اس میں نئی نئی ایجادات اور فنی ترقیوں کے باعث مزدوروں کی قوتِ پیداوار میں بے انتہا اضافہ ہو گیا تھا۔ اسی کے ساتھ آبادی میں اتنی تیزی سے اضافہ ہو رہا تھا کہ مزدور پیشہ طبقہ میں حصولِ معاش کے لئے شدید مسابقت شروع ہو گئی۔
پھر مزدوروں کی کثرتِ آبادی اور ان کی باہمی مسابقت کے باعث اُجرتوں میں معتدبہ تخفیف ہو گئی اور سرمایہ کا نہایت قلیل حصّہ اُجرتوں کی ادائیگی پر صرف ہونے لگا۔ اس کے علاوہ اہلِ یورپ نے اپنی ترقیوں سے فائدہ

اُٹھا کر یکے بعد دیگرے پسماندہ ملکوں پر قبضہ کرنا شروع کیا۔ اس نوآبادیاتی توسیع سے ان کی پیداوار کے لئے نئی نئی منڈیاں کھل گئیں۔ کیونکہ یورپین سرمایہ دار جس ملک میں پہنچتا تھا وہاں کی مقامی صنعت وحرفت کو تباہ و تاراج کردیتا تھا اور پسماندہ ممالک کے عوام کو اتنے سستے داموں پر مال فراہم کرتا تھا کہ وہ اپنی مقامی صنعتی پیداوار کے مقابلہ میں بیرونی مصنوعات کو ترجیح دینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ غرض کہ انگلستان کے صنعتی انقلاب کے زمانہ میں مزدوروں کی قلت اور بیرونی منڈیوں کے فقدان کا مسئلہ بیک وقت حل ہوگیا اور اس طرح صنعتی سرمایہ کے لئے نفع کا میدان بے انتہا وسیع ہوگیا۔ ظاہر ہے کہ ایسے زمانہ میں سود کو جائز قرار دینے سے ان قوموں کو بے حد فائدہ پہنچا جو مشینی ایجادات اور فنی ترقی میں پیش پیش تھیں۔ کیونکہ سُود کو جائز قرار دینے سے صنعتی کاروبار کے لئے وافر سرمایہ فراہم ہوگیا۔ لیکن اس زمانہ کے ماہرین معاشیات نے غلطی سے یہ فرض کر لیا کہ حالات ہمیشہ ایسے ہی سازگار رہیں گے۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں جو واقعات پیش آئے ان سے ظاہر ہو گیا کہ منڈیوں کی توسیع اور مزدوروں کی کثرت ایک حد کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اب صورتِ حال یہ ہے کہ ایک طرف تو مزدور منظم ہوتے جارہے ہیں اور ان میں مسابقت کے بجائے اجرتوں میں اضافہ کی غرض سے باہمی اتفاق و اتحاد بڑھتا جارہا ہے دوسری طرف صنعتی منڈیوں میں توسیع کے بجائے تنگی پیدا ہو رہی ہے اور صنعتی پیداوار کی کھپت کا دائرہ وسیع ہونے کے بجائے سمٹتا جارہا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ شرح سود بڑھا دینے کے باوجود آج کل سرمایہ داروں سے صنعتی اغراض کے لئے قرضہ حاصل کرنا دشوار ہے۔ کیونکہ سرمایہ داروں کو اب اس بات کا یقین نہیں رہا ہے کہ وہ اپنے روپیہ پر اتنا منافع کما سکیں گے جتنا صنعتی توسیع کے دَور میں وہ کما سکتے تھے۔ انیسویں صدی کی ابتدا میں یورپین سرمایہ کے لئے ایشیائی ممالک، افریقہ اور امریکہ میں منافع کا میدان کتنا وسیع تھا اس کا اندازہ ان اعداد و شمار سے ہو سکتا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انگلستان اور فرانس وغیرہ کے قومی سرمایہ کا کتنا بڑا حصّہ اس زمانہ میں بیرونی ممالک پر لگایا گیا تھا۔ سب سے پہلے انگلستان کے سرمایہ داروں نے بیرونی حکومتوں کو قرضہ دینے اور ان سے سود وصول کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کے بعد ایک زمانہ آیا جب جنوبی امریکہ، آسٹریلیا اور ہندوستان میں ریلوں کی تعمیر و توسیع کے لئے انگریز سرمایہ دار بہت بڑے پیمانہ پر سرمایہ برآمد کرنے لگے۔ اس سے انھیں دو بڑے فوائد حاصل ہوئے۔ ایک تو ان کا روپیہ نفع بخش کاروبار میں لگ گیا جس سے انہیں بشکلِ سود نفع حاصل ہونے لگا۔ دوسرے اس کارروائی سے بیرونی منڈیوں کی وسعت میں اور زیادہ اضافہ ہوا۔ اور برطانوی پیداوار کی کھپت کا ایک بہت بڑا ذریعہ پیدا ہوگیا کیونکہ جیسے جیسے ریلوں کی تعمیر ہوتی جاتی تھی آسٹریلیا، کینیڈا اور ہندوستان کے اندرونی حصّوں تک برطانوی مال کی رسائی ہوتی جاتی تھی۔ ۱۸۵۰ء اور ۱۸۷۵ء کے درمیان انگلستان سے سالانہ ۱۵۰ کروڑ پاؤنڈ کا سرمایہ برآمد ہوا۔

اس کے بعد کے زمانہ میں یہ رقم ۔۔ ۵ کروڑ پاؤنڈ سالانہ تک پہنچ گئی۔ صرف امریکہ، کینیڈا، ارجنٹائن اور آسٹریلیا میں اس سرمایہ کی وجہ سے ۱۸۵۷ء اور ۱۸۶۵ء کے درمیان ریلوں کی وسعت ۶۲۰۰۰ میل سے ۲۶۲۰۰۰ میل تک پہنچ گئی۔ ۱۹۱۴ء سے سات سال قبل کا جو زمانہ گزرا اس میں بھی برطانوی سرمایہ داروں نے بیرونی ممالک کی ریلوں میں ۶۰ کروڑ پاؤنڈ کا سرمایہ لگایا۔ ۱۸۷۳ء میں جو صنعتی سرد بازاری پیدا ہوئی اس کی ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ بیرونی ممالک میں برطانوی سرمایہ کی کھپت کا دائرہ محدود ہو گیا۔ اس سے پہلے برطانوی سرمایہ داروں کو اندیشہ نہ تھا کہ انگلستان کی صنعتوں میں ضرورت سے پہلے برطانوی سرمایہ داروں کو اندیشہ نہ تھا کہ انگلستان کی صنعتوں میں ضرورت سے زیادہ روپیہ لگانے کے باعث پیداوار کی کثرت اور خریداروں کی قلت کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے زائد سرمایہ کی کھپت بیرونی ممالک میں ہو جاتی تھی چنانچہ ۱۸۶۷ء اور ۱۸۷۴ء کے درمیان میں برطانوی سرمایہ داروں نے مصر، روس، ہنگری، برازیل، پیرو اور چائل کی حکومتوں کو بڑے بڑے قرضے دیئے تھے۔ اس کے علاوہ امریکی حکومت نے ریلوں کی تعمیر کے لئے جن قرضوں کا اعلان کیا تھا اس کا بھی ایک بہت بڑا حصہ برطانوی سرمایہ داروں نے فراہم کیا تھا۔ سر رابرٹ گریفن نے لکھا ہے کہ اس زمانہ تک برطانوی سرمایہ داروں کا محبوب ترین مشغلہ یہی تھا کہ وہ بیرونی ممالک میں اپنا سرمایہ لگا کر بڑے بڑے منافع حاصل کرتے تھے۔ لیکن اسی زمانہ میں اسپینی حکومت کی حالت خراب ہو گئی اور ادھر ترکی حکومت بیرونی قرضوں پر سود ادا کرنے کے قابل نہیں رہی۔ ان واقعات نے دفعتہً بیرونی ممالک میں برطانوی سرمایہ کی کھپت کا سلسلہ روک دیا۔ اس کے باوجود ۱۹۱۴ء میں برطانوی سرمایہ داروں نے جتنا روپیہ بیرونی ممالک میں لگایا تھا وہ ان کے کل سرمایہ کے ایک ثلث کے برابر تھا۔ اس سرمایہ کا ایک بڑا حصہ برطانیہ کی نو آبادیات اور شمالی اور جنوبی امریکہ میں لگایا گیا تھا۔

اب اسلامی ممالک میں جو لوگ سُود کو محض اس وجہ سے جائز قرار دینا چاہتے ہیں کہ اس طریقے سے سرمایہ کے اجتماع اور فراہمی میں آسانی پیدا کر دی جائے اور اگر ایسا نہیں کیا گیا تو صنعت و حرفت کے مختلف شعبوں میں توسیع نہیں ہو سکتی ہے انہیں یہ بتانا چاہیئے کہ انگلستان اور مغربی ممالک میں صنعتی انقلاب کے زمانہ میں سرمایہ کے لئے جو سازگار حالات میسر تھے کیا وہ حالات اب بھی موجود ہیں اور کیا سرمایہ کی اتنی بڑی مقدار کی کھپت اس دور میں بھی ممکن ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اسلامی ممالک کے مقابلہ میں دنیا کے دوسرے ممالک صنعتی حیثیت سے بہت زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔ اس لئے ان ملکوں میں مسلمانوں کے سرمایہ کا کوئی سوال نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ پھر کیا اسلامی ممالک کی اپنی نو آبادیاں اور مقبوضات ہیں جہاں ان ممالک کا سرمایہ نفع بخش کاروبار میں لگایا جا سکتا ہے۔ اگر ان دونوں سوالات کا جواب نفی میں ہے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں اسلامی ممالک کے لئے سرمایہ کی اتنی کثیر مقدار میں فراہمی بے ضرورت ہے جس کے لئے سود کو جائز قرار دے کر سرمایہ داروں کو خاص طور پر اجتماع دولت کی

ترغیب دی جائے۔ جہاں تک خود اسلامی ملکوں کی صنعتی توسیع کے لئے سرمایہ کی فراہمی کا مسئلہ ہے ہمارے خیال میں اس کام کے لئے اتنے محدود سرمایہ کی ضرورت ہے کہ مشترکہ کمپنیوں کے قیام اور ان کے حصص کی اجرائی سے سرمایہ کی مطلوبہ مقدار بآسانی فراہم کی جاسکتی ہے۔ خود انگلستان اور دیگر ممالک میں صنعتی ترقی اور توسیع کے لئے جائنٹ اسٹاک کمپنیاں قائم کی جاتی ہیں۔ ان میں جو لوگ حصص خریدتے ہیں انھیں سود کے بجائے سالانہ منافع تقسیم کیا جاتا ہے۔ یہی طریقہ ہمارے یہاں بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود مسلمانوں کی حکومتیں تعمیری اغراض کے لئے عوام اور سرمایہ داروں سے قرض لیں اور ان پر سود کے بجائے ہر پانچ یا دس سال بعد منافع تقسیم کریں۔ اس کے علاوہ ایک اور امر قابلِ غور یہ ہے کہ موجودہ حالات میں جبکہ اسلامی ممالک میں سودی لین دین قانوناً جائز ہے عام طور پر یہ شکایت سُنی جاتی ہے کہ سرمایہ دار اور مالدار افراد اپنا روپیہ صنعتی کاموں پر نہیں لگاتے ہیں بلکہ تجارت اور سٹے میں اپنی دولت صرف کرتے ہیں تاکہ جلد سے جلد اپنے روپیہ پر نفع کمالیں۔ کیا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ سُود کو جائز قرار دینے کے بعد بھی سرمایہ دار اور مالدار افراد صنعتی اور تعمیری کاموں میں روپیہ لگانے سے گریز کرتے ہیں اور سرمایہ کے اجتماع اور فراہمی کے لئے سود کی ترغیب ناکافی اور غیر مؤثر ثابت ہو رہی ہے۔ جبکہ سُود کے جواز اور رواج کے باوجود بھی اہلِ سرمایہ صنعت و حرفت میں اپنا روپیہ نہیں لگا رہے ہیں اور تجربہ نے ثابت کردیا ہے کہ فی زمانہ نہ تو اتنے سرمایہ کی ضرورت ہے اور نہ سود کے ذریعہ سرمایہ کی فراہمی ممکن ہے تو پھر سُود کے جواز پر اصرار کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ ہمارے خیال میں اگر سود کو حکماً مسدود کردیا جائے تو اس سے موجودہ صورتِ حال میں کوئی فرق نہیں ہوگا بلکہ بہت سی خرابیوں کا دروازہ بند ہو جائے گا۔

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ صنعتی انقلاب کے زمانہ میں سود کے جواز کے باعث اتنے کثیر سرمایہ کی فراہمی عمل میں آنے سے معاشی اور صنعتی میدان میں جو ترقیاں ہوئیں ان کا فائدہ کس کو پہنچا۔ یہ یاد رہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے ان مسائل کی نوعیت قومی یا نسلی نہیں ہے بلکہ اسلام ایسے تمام مسائل کو انسانیت کے عالمگیر نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ سُودی کاروبار کی وجہ سے مغربی یورپ کے ممالک میں بڑی زبردست ترقیاں عمل میں آئیں لیکن محکوم اور پسماندہ اقوام کو ان ترقیوں کی جو بھاری قیمت ادا کرنی پڑی اس کو بھی پوری طرح ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سُودی کاروبار اور صنعتی ترقی نے جس کا ظہور یورپ کے ممالک میں ہوا تھا مشرقی ممالک کو بالکل مفلس اور قلاش کردیا اور اسی کی وجہ سے بالآخر یورپین اقوام کے درمیان وہ معاشی اور سیاسی رقابت پیدا ہوئی جس نے ۱۹۱۴ء میں اور پھر ۱۹۳۹ء میں دو عالمگیر جنگوں کے شعلے بھڑکا دئے۔ محض اس امر کی بنا پر کہ سُودی کاروبار سے چند مخصوص اور ترقی یافتہ اقوام کو بڑے زبردست منافع حاصل ہوئے اس لعنت کو جائز قرار دینا انسانیت پر ایک ظلم عظیم ہے۔ کیونکہ اس سُودی کاروبار نے افریقہ اور ایشیا کے انسانوں کی ایک بہت بڑی

اکثریت کو یورپین استعمار اور استحصال کا شکار بنا دیا۔ پھر خود ان ممالک میں جن کو ابتدائی زمانہ میں سودی کاروبار سے بے اندازہ فائدہ پہنچا تھا کچھ عرصہ کے بعد اس کے شدید نقصانات کا تجربہ ہونے لگا۔ اوّلاً سود کے جواز کی وجہ سے سرمایہ کی فراہمی میں جو غیر معمولی آسانیاں پیدا ہو گئی تھیں اُنہوں نے صنعتی ترقی کا دروازہ تو کھول دیا لیکن اس غیر معمولی توسیع اور غیر منضبط ترقی ہی نے بالآخر کثرت پیداوار کا مسئلہ پیدا کیا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ پیدا آور قوتوں میں ترقی اور توسیع کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب عوام الناس کی قوت خرید میں بھی اسی نسبت سے اضافہ ہو ورنہ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام کی قوت خرید میں کمی کے باعث صنعتی اشیاء اور مصنوعات کی کھپت کا کوئی حقیقی اور مؤثر ذریعہ باقی نہیں رہتا ہے۔ سُود نے اہل سرمایہ کی جتنی ہمت افزائی کی اسی تناسب سے اس نے عوام کی قوتِ خرید کو نقصان پہنچایا۔ ابتداء میں سودی کاروبار کی وجہ سے سرمایہ داروں کو بڑے بڑے منافع حاصل ہوئے اس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ مزید منافع حاصل کرنے کے لئے ان لوگوں نے پیدا آور قوتوں کے اضافہ پر اور زیادہ سرمایہ لگانا شروع کیا۔ اس نفع پرستی کے جنون میں یہ لوگ اس حقیقت سے غافل ہو گئے کہ پیدا آور قوتوں کی اس غیر معمولی توسیع کی وجہ سے اشیاء اور مصنوعات کی جو بہتات ہو گی اس کی خریداری کون کرے گا۔ اگر مزدوروں، کارکنوں، اور عام صارفین کی آمدنیوں میں مناسب اضافہ نہ کیا گیا جب تک یورپ کی نوآبادیوں اور مقبوضات میں اس کثیر صنعتی پیداوار کی کھپت ہوتی رہی اور اس وقت تک سرمایہ داروں کو کثرت پیداوار کے خطرہ کا احساس نہیں ہوا۔ لیکن جب پسماندہ ممالک اور مشرقی مقبوضات میں بھی مزید صنعتی پیداوار کو جذب کرنے کی طاقت نہیں رہی اس وقت ماہرین معاشیات کو محسوس ہوا کہ محض پیدا آور قوتوں میں اضافہ کرنے سے کوئی قوم ترقی اور خوشحالی کے اعلیٰ مدارج تک نہیں پہنچ سکتی ہے جب تک کہ قومی اور اجتماعی دولت کی تقسیم بھی ایسی منصفانہ بنیادوں پر عمل میں نہ آئے جس سے لوگ صنعتی اشیاء اور پیداوار کی قابل مقدار کو خرید کر اپنی ضروریات پر صرف کر سکیں۔ لیکن چونکہ سرمایہ داروں نے اپنے ذاتی اغراض اور منافع کی بنا پر معیشت کے اس پہلو سے غفلت برتی اس لئے جب پیداوار کی کثرت ہونے لگی اور اس کی کھپت کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا تو معاً تجارتی چکروں کا دور شروع ہو گیا اور صنعتی توسیع اور ترقی کا سلسلہ مسدود ہو گیا۔ اب سرمایہ داروں کو صنعت و حرفت میں مزید سرمایہ لگانے کی فکر نہیں رہی بلکہ ان کے سامنے سوال یہ پیدا ہو گیا کہ جو روپیہ وہ صنعت میں لگا چکے ہیں اسے نقصان سے کیونکر محفوظ کیا جائے۔ لیکن نقصان سے بچنے کی اور کوئی صورت انہیں اس کے سوا نظر نہیں آئی کہ اپنی پیداوار کو محدود کر دیں۔ اور تجارت اور صنعت و حرفت کے دائرے کو وسیع کرنے کی بجائے تنگ کرتے جائیں۔ اس کا لازمی اثر یہ ہوا کہ کارخانے بند ہونے لگے صنعتی کساد بازاری کا دور شروع ہو گیا اور مزدوروں کی ایک بڑی تعداد بیکار ہو گئی۔ ان تمام واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سُودی لین دین کی وجہ سے جو توسیع و ترقی ہوتی ہے وہ نقصانات سے خالی نہیں ہے۔ ابتدا میں اس کی وجہ سے ایک محدود طبقے کے افراد کو

بڑے بڑے منافع حاصل ہو جاتے ہیں۔ لیکن پسماندہ قوموں کو اس کی بہت بھاری قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور خود ان قوموں میں جن کی صنعت وحرفت ترقی کرتی ہے عوام کی قوتِ خریداری میں متناسب اضافہ نہ ہونے کے باعث سرمایہ داروں کو بالآخران عارضی فوائد سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے اور صنعت وحرفت کے نظام میں برہمی پیدا ہو جاتی ہے۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر سُود کو بالکلیہ منسوخ کر دیا جائے تو صنعتی اور تجارتی کاروبار کی توسیع کے لئے سرمایہ کی فراہمی کا کیا انتظام ہوگا۔ اس کا جواب جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں یہ ہے کہ لوگ صنعتی اغراض کے لئے مشترکہ کمپنیاں قائم کرکے سرمایہ داروں اور عوام سے ان کا زائد مال حاصل کر سکتے ہیں اور نفع کی صورت میں ان کے حصص پر منافع تقسیم کر سکتے ہیں۔ اس طریقہ سے سرمایہ کی ایک کافی مقدار فراہم کی جاسکتی ہے جس سے متوسط درجہ کی صنعتیں چلائی جاسکتی ہیں۔ بڑے بڑے کاموں کے لئے جن میں کثیر سرمایہ کی ضرورت ہوگی حکومت اپنی مالی ساکھ پر عوام الناس اور مالدار افراد سے قرضے حاصل کر سکتی ہے۔ یہ قرضے اگر نفع بخش کاموں میں لگائے جائیں تو قرضہ دہندوں کو بھی نفع میں شریک کیا جاسکتا ہے اور اگر ایسے تعمیری کاموں پر صرف کئے جائیں جن سے نفع کی کوئی توقع نہ ہو تو بھی حکومت باقساط ان قرضوں کی ادائیگی کا انتظام کر سکتی ہے اور زاید سرمایہ رکھنے والے اشخاص بنکوں میں روپیہ رکھانے کے بجائے اسی سرمایہ کو میعادی امانت کے طور پر حکومت کے سپرد کر سکتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ حکومت کو قرضہ دینے کی صورت میں بھی ان کا روپیہ اتنا ہی بلکہ زیادہ محفوظ رہے گا جتنا بنک میں جمع کرنے یا گھروں میں ذخیرہ کرنے کی صورت میں۔ کہا جاتا ہے کہ منافع کی بنا پر تجارت اور صنعت وحرفت کی تنظیم کرنے سے نئی پیچیدگیاں پیدا ہونگی اور تجارتی اور صنعتی اداروں کو اپنی آمدنی اور خرچ کے حسابات مرتب اور پیش کرنے ہوں گے۔ لیکن یہ اعتراض اب کوئی وقعت نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ آج کل خود حکومتیں تاجروں اور صناعوں سے زائد منافع پر محصول لے کر انہیں تفصیلی حسابات رکھنے پر مجبور کرتی ہیں۔ اگر محصول زاید منافع کے لئے حسابات کی ترتیب وتکمیل کا انتظام کیا جاسکتا ہے تو سُود کی منسوخی کی صورت میں بھی یہی عمل ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ موجودہ زمانہ میں ساری دنیا کی تجارت وصنعت سُودی لین دین پر مبنی ہے۔ اس لئے جب تک ہماری معیشت سے وابستہ ہے ہم سُود سے کیسے پیچھا چھڑا سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک ہماری مملکت اور ہمارے نظام زندگی کا دائرہ اثر محدود ہے اور ہم بیرونی دنیا سے لین دین پر مجبور ہیں اس وقت تک ایک ناگزیر برائی کے طور پر ہم بیرونی تجارت کے سلسلے میں سُود کو جائز رکھینگے لیکن اپنی داخلی معیشت ایسی اساس پر قائم کرینگے کہ اس میں سے سود کا عنصر ناپید ہو جائے۔ اگر کسی وقت اسلامی نظام دنیا کے ایک وسیع خطہ پر قائم ہو جائے اور ہم بیرونی ممالک کے مقابلہ میں زیادہ طاقتور اور با اثر ہو جائیں تو اس وقت باقی دنیا کو بھی ہم اپنے اصولوں کی پیروی پر مجبور کر سکتے ہیں جس طرح آج سرمایہ دارانہ نظام معیشت ہمیں اپنے نقش قدم پر چلنے کے لئے مجبور کرتا ہے۔

ایک حدیث

مرتے وقت کا مالی ایثار

شیخین اور ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک روایت یوں نقل کی ہے کہ :

قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصدقۃ خیر؟ قال ان تتصدق وانت صحیح شحیح تأمل الغنی وتخشی الفقر ولا تدع حتی اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان کذا وقد کان لفلان۔

حضورؐ سے دریافت کیا گیا ہے کہ بہترین صدقہ کیا ہے؟ فرمایا: وہ صدقہ جو ایسی حالت میں ادا کیا جائے جبکہ تم تندرست ہو اور مال کی محبت موجود ہو اور اس کی موجودگی میں امیر بنے رہنے کی توقع ہو اور نہ ہونے سے محتاج ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ تم اسے چھوڑنے کے لئے تیار نہیں ہوتے مگر جب جان حلق میں اٹک جاتی ہے تو کہنے لگتے ہو کہ اتنا فلاں کا حصہ ہے اور اتنا فلاں کے لئے رکھا تھا۔

مال کی محبت انسان کی فطرت میں کچھ ایسی پیوستہ ہوتی ہے کہ اگر کسی کے پاس ضرورت سے بہت زیادہ دولت بھی ہو تو اسے اپنی ضرورت سے کم ہی سمجھتا ہے اور خواہش یہ ہوتی ہے کہ کچھ دولت اور بھی ہاتھ آ جائے تو اچھا ہے۔ پھر اگر دینے کا وقت آئے تو انسان ہچکچا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ جتنا دیں گے اتنا گھٹ جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ دولت اپنے پاس رہنے سے انسان سمجھتا ہے کہ میں غنی رہوں گا اور اگر اسے دے دیا تو محتاج ہو جاؤں گا لینے اور جمع کرنے میں اسے امیر رہنے کی امید رہتی ہے اور دینے میں فقر و محتاجی کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اس لئے وہ جب تک دولت کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے رکھتا ہے اور اسے چھوڑتا نہیں۔ اور اگر دینا ہی پڑے تو اس وقت دیتا ہے جب اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ ہو۔ جب اسے یہ نظر آتا ہے کہ اب میرے قبضے سے دولت جا رہی ہے یا اب میرے کوئی کام نہ آئے گی تو وہ دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ خوش دلی تو اسے اس وقت بھی نہیں ہوتی۔ اس وقت بھی اسے رقم نکالنا جبری ہوتا ہے لیکن وہ اس لئے نکالنے پر مجبور ہوتا ہے کہ نہ نکالے تو کرے کیا؟

زیر نظر حدیث میں ایسے ہی شخص کا نقشہ کھینچا گیا ہے کہ جب اس کی جان پر بن آتی ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ اب یہ دولت میرے ہاتھ سے نکل کر دوسرے وارثوں کے ہاتھ میں جا رہی ہے اور اب میرے کوئی کام نہ آ سکے گی تو اس وقت اسے کچھ نیکی کا مجبوراً خیال آ جاتا ہے اور اپنا حکم چلانے کے لئے یا ایک مجبورانہ اور فریب کارانہ نیکی کے اظہار کے لئے اپنی فیاضی و دریا دلی اور سخاوت و استغنا کی نمائش کرتا ہے کہ اتنا فلاں کو دے دو اور اتنا فلاں کے حوالے کر دو۔ وہ بدبخت کسی

کے لئے کوئی وصیت کرے یا نہ کرے دونوں ہی برابر ہیں۔ اس کے قبضے سے تو بہر حال وہ چیز چلی جائے گی اور دوسرے وارثوں کو مل جائے گی خواہ وہ کسی کے لئے کچھ کہے یا نہ کہے۔

اسی لئے اس حدیث میں دینے کا صحیح موقع یہ بتایا گیا ہے کہ دینا ہے تو اس وقت دو جب مال تمہارے قبضے میں ہو اور تم کو یہ محسوس ہو رہا ہو کہ اگر ہم نہ دیں گے تو غنی بنے رہیں گے اور دیں گے تو گھٹ جائے گا۔ ایسی حالت میں دینا بلاشبہ ایک فیاضی ہے۔ محض دینا ہی فیاضی نہیں بلکہ یہ سمجھنا بھی ضروری ہے کہ ہم نے اپنا ایک فرض پورا کیا۔ دینے میں اسے خوشی محسوس ہو اور یہ اندیشہ اس کے دل میں چٹکیاں نہ لے کہ اس سے ہماری دولت میں کمی آگئی یا ہم محتاج ہو گئے۔ جب مال ہی قبضے سے نکل رہا ہو اس وقت کی فیاضی تو ایسی ہی ہے جیسے ڈوبتے ہوئے جہاز کے مال کو خیرات کرنے کا اعلان کر دیا جائے۔ یا جیسے ایک بالکل کمزور بے بس آدمی مار کھانے کے بعد یہ کہے کہ جاؤ ہم نے معاف کر دیا اور ہم تم سے کوئی بدلہ نہیں لیں گے۔ اگر ایسے آدمی کا معاف کرنا کوئی عفو نہیں تو اُس آدمی کی فیاضی بھی کوئی فیاضی نہیں جو مال کو اپنے قبضے سے باہر جاتا ہوا دیکھ رہا ہو۔ اصل فیاضی اور حقیقی صدقہ وہ ہے جو زندگی میں ہو، جو اپنے قبضے میں ہو اور جس کی ضرورت محسوس ہو رہی ہو۔ مرتے ہوئے وصیت کر جانا (جس کی تعمیل بھی مرنے کے بعد ہوتی ہے) کوئی کمال نہیں اسی مضمون کو ایک دوسری روایت میں یوں ادا کیا گیا ہے کہ:

لان يتصدق المرأ في حياته وصحته بدرهم خيرله من ان يتصدق عند موته بمائة۔ (رواه ابوداؤد عن ابی سعید)

اگر کوئی شخص اپنی زندگی اور تندرستی کی حالت میں ایک درہم صدقہ کرے تو وہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ مرتے وقت سو درہم صدقے میں دے دے۔

مال کی محبت جب دل میں پیوست ہو جائے تو اس کا یہ نتیجہ بارہا دیکھا گیا ہے کہ بعض لوگ مرتے وقت بھی اسے کسی کے حوالے کرنا پسند نہیں کرتے۔ مجھے خود کئی ایسے آدمیوں کا علم ہے کہ جو مر گئے مگر کسی کو اپنے مال کی ہوا بھی نہ لگنے دی۔ ضلع فرخ آباد کے ایک گاؤں میں ایک برہمن کو نمونیہ ہو گیا۔ اس سے پوچھا گیا کہ ڈاکٹر کو بلوا لیا جائے؟ اس نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ نہ فیس کے لئے میرے پاس روپیہ ہے نہ دوا کے لئے۔ آخر وہ مر گیا۔ اس کے بعد اس کے کمرے کے ایک کونے سے ایک گڑا ہوا گھڑا نکلا جس میں آٹھ سو روپے موجود تھے۔ اسی طرح کانپور میں ایک فقیر مرا تو اس کے کمرے میں کئی سو پونڈ نکلے جو وہاں کے یتیم خانے کو دے دئے گئے۔ اور آپ کو یہ سن کر تعجب ہوگا کہ یہ دونو مرنے والے ایسے تھے جن کے آگے پیچھے کوئی والی وارث یا رشتے دار نہ تھا۔ خدا جانے کتنے انسان اس طرح مر جاتے ہونگے جن کی مدفون دولت کا کسی کو علم بھی نہیں ہوتا۔ یہ اپنی ذات پر کچھ نہیں صرف کرتے تو دوسروں پر کیا صرف کریں گے۔ ایسے لوگوں کے متعلق ابن مسعود کا یہ قول کتنا دلچسپ اور بلیغ ہے کہ:

یموت احد کم ولا یدع عصبۃ ولا رحما فما یمنعہ ان یضع مالہ فی الفقراء والمساکین

(رواہ الطبرانی عن ابن مسعود)

بعض لوگ مرتے ہیں اور ان کے آگے پیچھے کوئی وارث نہیں ہوتا۔ ایسے لوگوں کو اپنا مال فقراء و مساکین کی راہ میں دے دینے سے کیا چیز مانع ہوتی ہے؟

حضرت عبداللہ بن مسعود کے اس سوال کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ مال کی غایت محبت، حرص دولت، بخل اور خباثتِ نفس ایسی بیماری ہے جو انسان کو مرتے وقت بھی مال نہیں نکالنے دیتی اور ایسا بدبخت انسان جب زندگی میں کسی کو کچھ دینا پسند نہیں کرتا تو یہ جذبہ اسے یہاں تک پہنچا دیتا ہے کہ وہ یہ بھی پسند نہیں کرتا کہ میرے مرنے کے بعد کسی کو کچھ ملے۔ یعنی نہ میرے کام آئے نہ دوسروں کے۔ ایسے مرنے والوں سے یہ پوچھا جائے کہ ایسی دولت کو زمین میں گاڑ کر رکھنے سے کیا فائدہ جو نہ تیرے کام آئے نہ دوسروں کے؟ بس گڑی رہے اور ابدالآباد تک سڑتی رہے۔

قرآن میں اسی ذہنیت والوں کے لئے یہ وعید آئی ہے کہ:

الذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم۔ یوم یحمی علیہا فی نار جہنم فتکوی بہا جباھھم وجنوبھم وظھورھم۔ ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون ۔

اور جو لوگ سونا چاندی اندوختہ کرتے ہیں اور اسے راہِ خدا میں صرف نہیں کرتے تو ان کو دردناک سزا کی خوش خبری دے دو۔ اس دن جبکہ اسے آتشِ دوزخ میں تپایا جائے گا۔ پھر اس سے ان کی پیشانی، پہلو اور پیٹھ کو داغا جائے گا کہ یہ ہے وہ کچھ جو تم نے اپنے لئے اندوختہ کر رکھا تھا۔ لہذا اپنی اندوختگی کا مزہ چکھو۔

محمد حنیف ندوی

ارسطو کی منطق پر ابنِ تیمیہؒ کے اعتراضات

(۲)

علامہ کے ان اعتراضات سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ ان کو حدود و تعریفات کی افادیت سے قطعی انکار ہے اور وہ ان کو کسی مرتبے میں بھی مفید یا نافع تصور نہیں کرتے۔ ان کی تنقیدات کا ماحصل یہ ہے کہ جنس و فصل کے ان وضعی طریقوں سے کسی شئے کی ماہیت و ذات پر روشنی نہیں پڑتی اور بالکل ہی کوئی نئی حقیقت جو پہلے سے جانی بوجھی نہ ہو یا جس سے ذہن و فکر کی آشنائی نہ ہو انسانی علم کی زد میں نہیں آپاتی۔ بلکہ ہوتا صرف یہ ہے کہ ایک بات جس کو آپ جانتے ہیں اور کسی نہ کسی درجہ میں جس سے آپ واقفیت رکھتے ہیں تعریف کے ذریعے نسبتہً زیادہ واضح اور معین پیرایہ بیان میں آپ کے سامنے اُبھر کر آجاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ تعریف وحد تمیز و وضاحت تو عطا کرتی ہے۔ مگر کشف حقائق پر اس کو قدرت حاصل نہیں!

لاک کا طنز۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کی بنا پر لاک نے منطق کی رسائیوں پر یہ کہہ کر کامیاب طنز کیا۔ کہ "اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے تو انسان کو صرف دو ٹانگوں پر چلنے والے حیوانات ہی کی صورت میں پیدا کیا تھا اور وہ بھی یہی سمجھتا تھا۔ وہ تو خدا بھلا کرے ارسطو کا کہ اس نے آکر پہلی دفعہ انکشاف کیا کہ انسان عاقل اور مدرک کلیات بھی ہے۔" لاک کا مطلب یہ ہے کہ انسانی ماہیت کے ادراک کو اللہ تعالےٰ نے منطقیوں پر اُٹھا نہیں رکھا تھا کہ جب تک وہ غور و فکر سے انسان کو عاقل قرار نہ دے لیں اس وقت تک اس کو اپنی اس خصوصیت کا احساس ہی نہ ہو پائے ۔بلکہ جس وقت اس نے اس کو دو ٹانگیں بخشی تھیں اور اس قابل بنایا تھا کہ ان کے بل پر دور دراز کی منزلوں تک پہنچ سکے۔ اسی وقت اس نے اس کو ایک سوچنے والا بھیجا بھی عطا کیا تھا کہ جس کے ذریعہ یہ دور کی کوڑی لاسکے۔ اور اسی وقت اس کے دل میں اپنی معرفت کا خیال بھی ڈال دیا تھا۔

ابنِ سینا کا اعتراف۔ ابنِ سینا نے تعریفِ حد کی ان نارسائیوں کو محسوس کیا ہے۔ چنانچہ اپنی مشہور کتاب "الشفا" میں اُنھوں نے کہا ہے کہ کبھی کبھی تعریفات سے سوا تمیز اور ذہنی تنبیہ کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ متعدد مفہوم ایسے ہیں کہ ذہن میں ان کا ایک نقشہ ضرور پایا جاتا ہے۔ لیکن اگر الفاظ و حروف اور اوصاف و حدود سے ان کی حقیقت یا ماہیت کا اظہار کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے۔ مثلاً "موجود" کا ایک مفہوم ہے۔ "شئ" کا ایک تصور ہے۔ اور ضروری

و بدیہی" کا ایک مطلب ہے۔ جسے ہم سب جانتے بوجھتے ہیں۔ لیکن اگر الفاظ و پیرایہ بیان کے تنوعات اور بوقلمونیوں سے ہم ان مفاہیم کو ادا کرنا چاہیں تو وہ خود اس نقشہ سے زیادہ واضح نہیں ہو سکتے کہ جو پہلے سے ذہن میں موجود ہے۔ مثال کے طور پر "شئی" کی حقیقت پر غور کیجئے۔ منطقیوں نے اس کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ جس کے بارہ میں کچھ کہہ سن سکیں یا جس کا کچھ اتا پتہ بتا سکیں۔ ان کی اپنی اصطلاح میں "الذی یصح عنه الخبر" شئی کی صحیح صحیح تعریف ہے۔ مگر دریافت طلب یہ چیز ہے کہ اس تعریف سے حاصل کیا ہوا "الذی" سے کیا مراد ہے؟ یعنی "جس کے بارہ میں" جو آپ فرما رہے ہیں۔ تو آیا خود اس "جس" کی حقیقت بغیر شئے کے تصور کئے ہوئے سمجھ میں آسکتی ہے۔ پھر کہنا سننا یا "اتا پتہ" یا خبر، ایسے الفاظ کا مفہوم کیا ایسا مستقل بالذات ہے۔ کہ شئے کو علٰحدہ رکھ کر سمجھا جا سکے۔ اسی طرح بتانا یا خبر دینا، خود شئے سے بھی زیادہ عسیر الفہم ہے سوال یہ ہے کہ کیا بتانا؟ اور کس کی خبر دینا!

اس تعریف کا تجزیہ کیجئے، تو صاف معلوم ہوگا کہ آپ نے شئی کی جو تعریف بیان کی ہے وہ دراصل یہ ہے کہ شئی وہ شئی ہے کہ جس کے بارہ میں ہم کچھ کہہ سن سکیں۔ کیا تعریف الشئی بنفسہ اسی کو نہیں کہتے۔ اور یہ تعریف کا عیب و نقص نہیں؟

تعریفات کی غرض و غایت وضاحت و تمیز ہے! غرض علامہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک تعریف و حد کے متعلق صرف یہ ادعا غلط ہے کہ یہ کاشف حقیقت ہے، یا اس سے کسی شئی کی ماہیت (ESSENCE) پر روشنی پڑتی ہے۔ البتہ اس سے ان کو بھی انکار نہیں کہ فی الجملہ اس سے وضاحت ضرور ہوتی ہے، اور ایک گونہ تمیز قطعی حاصل ہوتا ہے۔ اور اس باب میں یہ حق بجانب بھی ہیں۔ لیکن اس سوءِ ظن کے بعد منطق کا قصرِ رفیع قائم بھی رہ پاتا ہے یا نہیں۔ اور سینکڑوں برس سے علوم و فنون میں اس کا جو درجہ ہے اس کے لئے کوئی وجہ جواز بھی باقی رہتی ہے یا نہیں؟ اس کی ذمہ داری قبول کرنے کی ذمہ داری ان پر عائد نہیں ہوتی۔

منطق لسانیات کی ایک شاخ ہے ان کے نزدیک تو معلوم ہوتا ہے کہ منطق کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ لسانیات کی ایک شاخ ہے۔ جس میں الفاظ و حروف یا قضایا و مقدمات کے اطلاقات سے بحث کی جاتی ہے۔ اور یہ بتایا جاتا ہے کہ جہاں تک نفس زبان کا تعلق ہے، معانی و فکر کا صحیح صحیح سانچہ کیا ہو سکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ انہوں نے تعریفات و حدود پر خالص لسانیاتی نقطۂ نگاہ سے اظہار خیال کیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ نہ تو یہ ضروری ہے کہ ہمیشہ "ما ہو؟" سے مراد کسی چیز کی حقیقت دریافت کرنا ہی ہو۔ اور نہ یہی ضروری ہے کہ اس کے جواب میں جو کچھ کہا جائے اس میں دائماً ماہیت وجوہر شئی ہی سے تعرض کیا گیا ہو۔ بلکہ اس کے برعکس ما ہو سے مقصود سائل کا عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی شئی کے بارہ میں وضاحت چاہتا ہے اور جواب دینے والا اس سلسلہ میں اس کی رہنمائی کا فرض انجام دیتا ہے۔

وضاحت وتمیز کسی ایک ہی شئ کا نام نہیں

پھر ان کے نزدیک اس وضاحت سے متعلق یہ نکتہ خاص قابلِ غور ہے کہ یہ کوئی ایک ہی بندھی ٹکی شئ نہیں۔ بلکہ عرف و وضع اور سائل کے نقطۂ نظر کے اختلاف سے یہ مختلف روپ اختیار کرتی رہتی ہے۔ اور اس کے اطلاق کے دائرے بدلتے رہتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ پوچھتا ہے کہ خمر کیا ہے؟ تو ہو سکتا ہے کہ وہ شراب کی حقیقت سے واقف ہو، مگر لفظ خمر کے معنی سے ناواقف ہو۔ اور اس کی غرض محض یہ ہو کہ وہ اس لفظ کا کوئی جانا بوجھا مترادف معلوم کرنا چاہتا ہے۔ اس کو جواب میں بتایا جائے گا کہ خمر عقار کو کہتے ہیں۔ بادہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور رحیق و شراب وغیرہ اس کے معروف نام ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پوچھنے والا فقہی و دینی فطرت کا مالک ہو۔ اور اس کا منشا یہ معلوم کرنا ہو کہ شراب حلال ہے یا حرام ہے۔ اس پر اس کی حرمت واضح کی جائے گی اور حرمت سے متعلقہ آیات واحادیث پڑھ کر سنائی جائیں گی۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ سائل علم کیمیا سے دلچسپی رکھتا ہو اور دریافت یہ کرنا چاہتا ہو کہ اس کے اجزائے ترکیبیہ کیا کیا ہیں؟ اس صورت میں ظاہر ہے کہ کیمیا کی اصطلاحوں میں اس سے گفتگو کی جائے گی۔ اور بتایا جائے گا کہ یہ آتشِ سیال کن کن اجزا سے ترکیب پاتی ہے۔ غرض ماہو کا جواب دینے سے پہلے یہ دریافت کرنا ہوگا کہ سائل کا عندیہ کیا ہے۔ اور جواب اس عندیہ کے مطابق ہوگا جس میں کہ اختلاف وتنوع کی بہرحال گنجائش ہے۔

پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ اس تمیز و وضاحت تک پہنچنے کا ایک ہی لگا بندھا جنس وفصل کا طریق ہو۔ بلکہ بسا اوقات کسی حقیقت کی منطقی تصویر کشی سے یہ کہیں بہتر ہوتا ہے کہ سائل کے سامنے دریافت طلب چیز سے ملتی جلتی اشیاء کا ذکر کیا جائے۔ اور ان میں جو تشابہ اور تماثل ہے اس کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی جائے۔ اس طریق سے بغیر وضعی واصطلاحی تکلفات میں پڑے۔ انسان کسی شئے سے متعلق مطلوبہ علم حاصل کر لینے میں زیادہ آسانی سے کامیابی حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس کو قطعی اس بات کی ضرورت نہیں رہتی کہ فہم وفکر کی قدرتی رفتار اور طریق پر وضع وتکلف کی قدغن عائد کرے۔

یہ ہیں اختصار کے ساتھ وہ اعتراضات جن کا علامہ نے حدود و تعریفات کے سلسلہ میں جا بجا ذکر کیا ہے۔

ایک اہم اعتراض۔ تعریف کا یہ اسلوب فرسودہ نظریہ پر مبنی ہے

لیکن ہمارے نزدیک تعریف وحد پر سب سے اہم اعتراض یہ ہے کہ حقائق اشیاء کے بارہ میں وضاحت وتمیز کا یہ اسلوب اس فرسودہ مفروضہ پر مبنی ہے کہ اس عالم کون و مکان کی ہر شئے ساکن ہے۔ اور حقائق اشیاء میں تغیر وارتقاء کا ہمہ گیر قانون جاری وساری نہیں۔ حالانکہ موجودہ سطح ذہنی اس مفروضہ کو ماننے کے لئے تیار نہیں۔ اور اگر ارتقاء و تغیر کا یہ اٹل قانون صحیح ہے جیسا کہ سب مانتے ہیں، تو پھر کسی شئ کی تعریف کے معنی یہ ہونگے کہ وہ ارتقاء

وتغیر کے صرف ایک مرحلہ اور ایک کڑی کی ترجمانی کرتی ہے تمام مراحل اور تمام کڑیوں کی تشریح و وضاحت نہیں۔ مثال کے لئے مذہب کو لیجئے، اس پر تبدیلیوں کے متعدد دَور گذرے ہیں۔ چنانچہ پہلے یہ صرف ایک سادہ قبیلوی طریق حیات سے تعبیر تھا۔ جس کے نظام عقائد و عمل میں کوئی پیچیدگی اور پھیلاؤ نہیں تھا۔ پھر جب مختلف قبائل کا میل جول بڑھا تو اس میں قومیت کا تصور پیدا ہوا، اور عقائد و اعمال ایک خاص سانچے میں ڈھلنے لگے۔ اور جب مختلف قوموں کے فکری دھاروں نے خیالات و افکار کے تنوعات کو گھٹایا، تو اس سے ہمہ گیریت یا آفاقیت کا رنگ پیدا ہوا اور فکر و عقیدہ اور عمل و عادت نے تہذیب و تمدن کی خوشگوار تصویر پیش کی۔

پھر ارتقاء و تغیر کی گاڑی یہاں تک پہنچ کر رک نہیں گئی بلکہ جب مذہب نے قبیلویت کے تنگ دائرے سے نکل کر ہمہ گیریت کے وسیع میدانوں میں قدم رکھا تو اس کے دوسرے پہلو اس سے متاثر ہونا شروع ہوئے اور بیسیوں اختلافی مسائل ایسے اُبھر آئے کہ جن سے مذہب میں نئے نئے رجحانات اور افکار نے جنم لیا۔ پھر یہ رجحانات و افکار باہم اس درجہ مختلف ہیں کہ ان سب کو سامنے رکھ کر کوئی ایک ہی جامع و مانع تعریف مذہب کی نہیں کی جاسکتی کہ جو ارتقاء کے اس سارے پھیلاؤ کو اپنے دامن میں سمیٹ لے۔

مطبوعاتِ ادارہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض کے لئے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوّر حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر اور تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے۔ کہ اسلام ایک ارتقاء پذیر تصوّرِ حیات ہے۔ جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابلِ تغیر ہیں۔ لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصوّرات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعیّن کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی فہرست "ثقافت" کے پیشِ نظر شمارہ میں صفحہ ۳۷ ۱ پر شائع کی جا رہی ہے ان کتابوں کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدّنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں۔ اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیّت اور افادیّت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔

ادارہ نے ان مطبوعات کی ایک ایسی فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیّت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں:

منیجر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

طابع و ناشر:۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم　　مطبوعہ:۔ حمایت اسلام پریس لاہور　　مقامِ اشاعت:۔ کلب روڈ۔ لاہور

عید کے موقع پر کارآمد تحفہ دیجئے

جون ۱۹۵۷ء

★

جلد ۴ شمارہ ۶

★

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)

محمد حنیف ندوی

محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار

رئیس احمد جعفری

شاہد حسین رزاقی

★

ناشر: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

تاثرات

مَعارف کے ادارۂ تحریر سے!

مئی ۵۷ء کے "معارف" میں ہماری ایک کتاب "مسئلۂ اجتہاد" کو ہدفِ تنقید ٹھہرایا گیا ہے۔ ہم اس توجہ فرمائی پر خوش ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ علماء کے ایک سنجیدہ حلقہ نے اس طرح کے علمی مسائل کو بھی درخورِ اعتناء سمجھا ہے۔ یہ کتاب چار پانچ سال ہوتے ہیں ہمارے ادارہ نے شائع کی تھی، اور معارف سے لے کر تھانہ بھون کی تمام شاخوں تک نے اس زمانے میں اس پر کچھ اس حزم و احتیاط سے تبصرہ کیا تھا کہ ان کے قارئین کو اس کے مشمولات کا ہلکا سا اندازہ بھی نہ ہو سکے۔ اور وہ یہ بالکل نہ جان پائیں کہ اس میں اصولِ فقہ کے اہم مسائل کا جدید نقطۂ نظر سے جائزہ لیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات میں ہمارے غور و فکر کی بنیادیں کیا ہونی چاہئیں اور ہمیں اپنے فقہی مسائل کو کیونکر حل کرنا چاہیئے ۔۔۔ ان نیم دلانہ اور حد درجہ تشنہ تبصروں سے ہمیں مایوسی ہوئی۔ اس لئے نہیں کہ تصنیف و تالیف کے ان اجارہ داروں سے ہم مدح و ستائش کے متمنی تھے، یا اس غلط فہمی میں مبتلا تھے کہ یہ حضرات "حلقہ مقدسین" سے باہر کے لوگوں کی فکری کاوشوں کو سراہنے کا بھی حوصلہ رکھتے ہیں۔ بلکہ مایوسی کی اصلی وجہ یہ تھی کہ اس کتاب میں ہم نے ایسی جسارت کا ارتکاب کیا تھا کہ جو پُر زور تردید کی متقاضی تھی۔ یعنی عام تقلیدی جکڑ بندیوں سے الگ ہو کر ہم نے نفسِ مسئلہ کے جملہ پہلوؤں سے متعلق اپنی رائے کا اظہار کیا تھا۔ اور اجتہاد کو نسبتہً آسان شکل میں پیش کیا تھا۔ لہٰذا فتوائے کفر کے تو قطعی سزاوار تھے۔ مگر جب یہ تمنا پوری نہ ہوئی اور اس کے خلاف کوئی ہنگامہ بھی نہ ہوا اور سوچی سمجھی پالیسی کے مطابق الفرقان، معارف اور صدق جدید نے نگاہ غلط انداز ڈال کر آگے بڑھ جانے کی روش اختیار کی۔ تو ہم سمجھے کہ گروہِ علماء میں جو لے دے کے یہ خصوصیت تھی افسوس اور ہیہات! کہ وہ بھی جاتی رہی! کئی سال کے بعد اب معارف کے حلقہ میں اس کتاب کی خطرناکیوں کو محسوس کیا گیا ہے۔ الحمد للہ۔ اس التفات خاص کے لئے ہم بے حد ممنون ہیں۔ اس کا مناسب جواب انشاء اللہ لکھا جائے گا۔ ذرا مضمون کو مکمل ہو لینے دیجئے۔ اور پوری تفصیلات کو ایک متعین رُخ پر سامنے آلینے دیجئے۔ تاکہ ہم معلوم تو کر سکیں کہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی کہنا کیا چاہتے ہیں؟ کیونکہ اس قسط کا جہاں تک تعلق ہے ہم مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ کچھ ناتمام سی ہے، اور اس میں پریشان خیالی، غصہ اور الجھاؤ زیادہ ہے۔ اور معقولیت و استواری، موضوع کی پابندی، یا منطقی ربط جو کسی تنقید کا لازمی جزو ہونا چاہیئے بڑی حد تک مفقود ہے۔ اس سے پہلے کہ جواب اور جواب الجواب کی یہ مہم شروع ہو اور ہم

اس تنقید کے طول و عرض کا جائزہ لیں، معارف کے ادارہ تحریر کی خدمت میں چند گذارشات پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں:

(۱) سب سے پہلے ملایانہ تصوف نے آپ لوگوں کے دل میں جو ایک قسم کا پندار تقدس پیدا کر دیا ہے اس کو دماغ سے نکال لیجئے، اور ایک سیدھے سادے مسلمان کی طرح دوسروں کے بارہ میں بھی حسن ظن رکھئے۔ اور یہ سمجھئے کہ دار المصنفین یا تھانہ بھون سے باہر بھی کچھ لوگ ایسے ہو سکتے ہیں کہ جو اسلامی مسائل پر دیانتداری اور اخلاص سے گفتگو کر سکیں۔ یہ اس بنا پر ہم کہہ رہے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ اندازِ تخاطب نہایت درجہ قابلِ اعتراض ہے: کہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے رفقاء اپنی دینی ذمہ واریوں کو محسوس نہیں کرتے اور ان کے سامنے کوئی نصب العین بجز اس کے نہیں ہے کہ حکمرانوں کی خوشنودی کو مدّ نظر رکھیں۔ یا جدید طبقہ کے رجحانات و تصوّرات کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے جد و جہد کریں۔ اس انداز کے طعن و تشنیع کے جواب میں ہم بھی بہت کچھ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ ہم ذاتی طور پر جانتے ہیں کہ مقدسین کا یہ طائفہ جب کراچی کے ساحل پر قدم دھرتا ہے، تو کن کن آرزوؤں و تمناؤں کے ساتھ یہ پاکستان کے چکر کاٹتا ہے۔ کہاں کہاں ٹھہرتا ہے۔ کس کس کی خوشامد کرتا ہے۔ اور ہوس مال و جاہ ان کو کشاں کشاں کہاں کہاں لئے لئے پھرتی ہے۔ یہ ساری داستان ہمیں معلوم ہے۔ اس لئے تقدس و اخلاص کی اس دھونس سے ہم مرعوب ہونے والے نہیں۔ بحث و تبادل خیال کی پہلی شرط یہ ہے کہ تنقید کے پہلو بہ پہلو دوسروں کی خوبیوں کا بھی کھل کر اعتراف کیا جائے، اور جائز حد تک ان کی خدمات کی، تعریف کی جائے۔ اس سلسلہ میں دل میں ادنیٰ سا تعصب بھی تو حائل نہیں ہونا چاہئے۔ اور اپنے لئے ذرا سی سُبکی بھی تو محسوس نہیں کرنا چاہئے۔ اچھا خیال، اچھا شعر اور اچھی تصنیف پر کسی کا اجارہ نہیں! رہا ہماری نیت کا معاملہ تو ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی تیس۳۰ چالیس۴۰ اردو انگریزی کی مختلف النوع تصنیفات شاہد ہیں۔ کہ ہمارے سامنے احیاء اسلام کے سوا اور کوئی نصب العین نہیں ہے۔ ہم جو کچھ چاہتے ہیں وہ مختصراً صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کو یہ بتائیں کہ ہمارے اسلاف نے قانون، فقہ، علوم عقلیہ اور تہذیب و ثقافت کے میدانوں میں کیا کیا کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں۔ اور ان کی روشنی میں ہمیں کن کن سمتوں میں اپنے قدم بڑھانا چاہئیں۔ یہ مقاصد اگر قابلِ اعتراض ہیں اور بُرے ہیں، تو ہم مجرم ہیں اور سزا چاہتے ہیں۔ اور اگر یہ مقاصد قابلِ اعتراض نہیں ہیں اور اس لائق ہیں کہ ان کی تکمیل کے لئے جم کر کام کیا جائے۔ تو پھر آپ کو محض اپنے حلقہ کے تاثراتِ معاندانہ سے مجبور ہو کر ایسے سستے قسم کے اعتراضات سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اور بحث کے دائروں کو نفسِ مسئلہ کی تفصیلات تک ہی محدود رکھنا چاہئے۔

(۲) یہ بھی ضروری ہے کہ بحث کی سطح کو اونچا رکھا جائے۔ ہمارے اس معاشرہ میں جس میں کہ ہم رہ رہے ہیں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور زندگی کا پرانا ڈھانچہ یکسر بدل گیا ہے۔ اور کچھ ایسے ایسے نئے نئے سوالات اُبھر آئے ہیں کہ جن کی مثال فقہ و قانون کی پورانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس لئے ان سوالات پر غور کرتے وقت تو لا محالہ

کام نہیں دے گی، اور نہ اصول و فقہ کی درسیات سے بات بنے گی۔ یہ مباحث جن کو کہ جدید تقاضوں نے جنم دیا ہے، گہرائی فکر اور مخصوص ذہنی صلاحیت چاہتے ہیں۔ پھر اس اصول کو بھی ذہن میں رکھئے کہ ایک مسئلہ صرف فقہی قدر و قیمت ہی کا حامل نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق زندگی کے دوسرے گوشوں سے بھی ہوتا ہے۔ اور ان تمام گوشوں کا زیر بحث لانا بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنا یہ دیکھنا ہے کہ فقہی پیمانوں اور معیاروں کے اعتبار سے اس کی کیا اہمیت ہے؟

لیکن مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی کر رہے ہیں کہ بجائے کسی ایک مسئلہ کی پوری پوری تحقیق کے، ادھر ادھر کے حوالے جمع کر رہے ہیں، اور مقالہ کو خواہ مخواہ طول دے رہے ہیں۔ اس میں کیا علمی جھول ہیں، اور کن کن سفسطوں سے کام لیا گیا ہے ان کی نشان دہی ہم اپنے مضمون میں کرینگے۔

(۳) آخری اور نہایت ہی اہم بات جو ہندوستان کے ارباب علم کو ملحوظ رکھنی چاہیئے وہ یہ ہے کہ پاکستان اور ہندوستان افکار و مسائل کے اعتبار سے بالکل ہی دو مختلف ملک ہیں اور دونوں کے نظریاتِ حیات جدا جدا ہیں۔ ایک ملک اگر سیکولر ریاست کی ترجمانی کرتا ہے تو دوسرا اسلامی آئیڈیالوجی پر مبنی ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ پوری زندگی کو جدید اسلامی سانچوں میں ڈھالنا اس کا وہ مقصد ہے کہ جس کی بنا پر یہ معرضِ وجود میں آیا ہے۔ اور یہ مقصد اس وقت تک پورا ہونے والا نہیں جب تک کہ پوری فقہِ اسلامی کا ہم وقتِ نظر سے جائزہ نہ لیں۔ اور یہ نہ دیکھیں کہ اس میں کون کون تبدیلیاں ممکن ہیں۔ اور کس حد تک اس کو موجودہ زندگی کے تقاضوں سے ہم آہنگ قرار دیا جا سکتا ہے؟ برخلاف ہندوستان کے کہ اس میں ان مسائل کی حیثیت مسائل حیات کی نہیں ہے، بلکہ محض نظری مسائل کی ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہاں شاید ایک عرصے تک ان مسائل کی اہمیت کو محسوس نہیں کیا جائے گا، اور پرانی اَرتھوڈاکسی ہی کا دور دورہ رہے گا۔

اس کا یہ مطلب ہوا کہ ہم اگر پاکستان میں ایسی علمی فضا پیدا نہیں کرتے کہ جس میں لوگ آزادیٔ فکر سے اپنی مشکلات پر قابو پا سکیں، اور اپنی زندگی کا ایک نہج مقرر کر سکیں۔ اور اگر شادی بیاہ سے لے کر اقتصادی و سیاسی زندگی کی تفصیلات تک اسلامی اصولوں کی روشنی میں غور نہیں کرتے، اور اپنی مملکت کو ایک اسلامی مگر عصری اور ترقی پذیر مملکت بنانے میں اس کا ہاتھ نہیں بٹاتے تو ہم اپنے فرائض منصبی کو انجام دینے میں مجرمانہ کوتاہی کرتے ہیں۔ گویا پاکستان کو اگر ایک نمونہ کی اسلامی مملکت بننا ہے۔ اور ایسا طریقِ حیات اپنانا ہے جو اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ قابلِ قبول بھی ہو، تو اس کے لئے اہل علم کی ایک جماعت کو اپنی خدمات بہرحال وقف کر دینا ہونگی۔ اور نہایت دلجمعی سے لومۃ لائم کی پرواہ کئے بغیر فقہ جدید کی تشکیل کے سلسلہ میں اپنی مساعی کو جاری رکھنا ہوگا۔ ہندوستان اور پاکستان میں یہی وہ خیالات و مسائل کا فرق ہے جس کو نظر انداز کر دینے سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور سمجھا یہ جاتا ہے کہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ خدانخواستہ محض شوقِ تجدید سے متاثر ہو کر فقہ کے بارہ میں لب کشائی کرتا ہے اور نئی نئی باتیں کہتا ہے۔ حالانکہ

وہ انہیں مسائل پر گفتگو کرتا ہے جو اس کے اپنے ملک کے بنیادی مسائل ہیں! اور جن مسائل کا حل کرنا اسلامی معاشرہ کے احیاء کے نقطۂ نظر سے نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ عائلی کمیشن کے ضمن میں جن اصلاحات کی سفارش کی گئی، ان کا تعلق ہمارے حقیقی مسائل سے ہے، ہماری عملی دشواریوں سے ہے، اور زندگی کے ایسے نقشہ سے ہے کہ اگر اس میں ردو بدل نہ کیا جائے تو عائلی زندگی میں جہالت کی وجہ سے جو بگاڑ پیدا ہو گیا ہے، کسی طرح بھی اس کی اصلاح نہ ہو سکے گی۔

اس گزارش سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ان مسائل سے متعلق ہم ہندوستان کے ارباب علم کو اظہار خیال سے روک رہے ہیں یا ان کی مداخلت گوارا نہیں کرتے۔ ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ اگر اس نازک فرق کو ذہن میں رکھیں گے تو ہمارے موقف کے سمجھنے میں انہیں کوئی غلط فہمی نہیں رہے گی۔ اور وہ ہمیں اس نوع کے بے بنیاد اور غیر ذمہ دارانہ طعنے نہیں دینگے کہ ہم مسلمانوں میں انتشار پھیلا رہے ہیں، یا مغربی تمدن کی بیہودگیوں کے لئے وجوہ جواز تلاش کرنے میں مشغول ہیں۔ ہماری کتابیں، ہمارے مضامین اور زندگی کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہم نے اس نوع کا کام عمر بھر کبھی نہیں کیا۔ ادارہ سے ہماری وابستگی یا انسلاک بھی محض اسی بنا پر ہے کہ جن مقاصد کی تکمیل کے لئے یہ قائم ہؤا یا معرض وجود میں آیا ہے۔ وہ بعینہٖ وہی ہیں جو ہمارے اپنے مقاصد ہیں۔ جن کی تکمیل پر پاکستان کا فکری و عملی استحکام موقوف ہے۔ اس لئے حکومت اگر اس کی مدد نہ بھی کرتی، اور امداد کی شکل میں ایک متعین رقم اس کو نہ دیتی، تب بھی ہماری مساعی کا یہی رُخ ہوتا۔ یا کبھی کسی وجہ سے اس کی مالی امداد سے کشمکش ہو جائے، تب بھی ہم اس نصب العین کے لئے برابر کام کرتے رہیں گے۔ کیونکہ ہم دیانتداری سے محسوس کرتے ہیں کہ پاکستان بن جانے کے بعد ہماری ذمہ داریاں بڑھ گئی ہیں اور ہماری سرگرمیوں کی نوعیت بدل گئی ہے۔ اب اگر اس کو ایک مثالی اسلامی مملکت میں نہ بدلا گیا اور یہاں کے معاشرہ کی مذہبی و علمی اصلاح کے بارہ میں نہ سوچا گیا تو وہ تمام قربانیاں اور کوششیں رائیگاں جائیں گی جو اس کے لئے کی گئیں۔

مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی کو چاہئے کہ ان نکات پر غور فرمالیں۔ اس کے بعد جو کچھ بھی لکھیں گے، انشاءاللہ ہم اس کا خیر مقدم کریں گے۔

محمد حنیف ندوی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اِسلام کا بُنیادی عقیدہ

ہر نظریۂ حیات ایک بنیادی عقیدے پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ بنیادی عقیدہ اصل یا جڑ ہوتا ہے۔ اس جڑ میں سے جو درخت اُگتا ہے اس میں بے شمار شاخیں نکلتی ہیں اور ہر شاخ میں سے کثیر تعداد میں پتّے نکلتے ہیں۔ یہ اصل ثابت اور قائم ہوتی ہے شاخیں اور پتے سوکھتے اور جھڑتے ہیں۔ ان پر خزاں اور بہار کا عمل ہوتا ہے۔ فروع میں تجدد اور تغیّر درخت کی حیات کے بقا اور ارتقا کا باعث ہوتا ہے۔ روحانی زندگی کو بھی قرآن کریم نے ایک درخت ہی سے تشبیہ دی ہے جس کی اصل ثابت رہتی ہے اور اس کی فروع زمین سے لے کر آسمان تک پھیلتی ہیں۔

سوال یہ ہے کہ وہ کلمۂ طیبّہ کیا ہے جو اس طرح کا ثبات و دوام رکھتا ہے۔ یہی کلمہ اصل دین اور اصل اسلام ہوگا۔ یہی وہ حقیقتِ حیات ہوگا جس سے تمام ہستی کی توحید ہو سکے اور جو وجودِ حقیقی اور ارتقائے حیات کا ضامن بن سکے۔ یہ کلمہ ایسا ہونا چاہئے جس کا عقیدہ عقل اور فطرت اور مشاہدے کی شہادت سے استوار ہو جو کسی فرد کا تصوّر یا وہم نہ ہو جس پر یقین کرنے کے لئے کورانہ اعتماد کا تقاضا نہ کیا جائے جو فطرت کی گہرائیوں میں سے اُبھرے اور فطرت کے مناظر و حوادث ہر قدم پر اس کی توثیق کرتے رہیں۔ فطرت کے تمام تقاضے اس سے بطریقِ احسن پورے ہو سکیں۔ یہ عقیدہ ہر قسم کی حکمت کی اساس ہو۔ تمام مسائلِ حیات کی گتھیاں اُس سے سُلجھ سکیں۔ حکمتِ نظری اور حکمتِ عملی یا علم اور اخلاق کے اصول اس سے مستنبط ہو سکیں۔ زندگی کی لامتناہی کثرت اس ایک کلمے کی وحدت میں پروئی جا سکے۔ وہ کلمہ زندگی کے اوراقِ پریشاں کا شیرازہ بند ہو۔ اس کے اندر جو حقیقت مضمر ہو وہ حیاتِ جسمانی، حیاتِ مادی، حیاتِ اخلاقی اور حیاتِ روحانی سب پر حاوی اور سب میں جاری و ساری ہو۔

از روئے اسلام یہ عقیدہ یا کلمۂ طیبّہ توحید ہے۔ قرآن نے اسی کو اصلِ دین قرار دیا ہے۔ دین کے باقی تمام ارکان، تمام شریعت، تمام شعائر، تمام عبادات، تمام اصولِ معاش اور عقائدِ معاد اس عقیدے کی شاخیں اور پتّے ہیں۔

شرائع میں اختلاف اور تبدیلی ہوتی رہی ہے۔ عبادت کے طریقے کم و بیش مختلف ہو سکتے ہیں، اخلاقی اصول کے ہنگامی اطلاق میں اضافی تغیّر ہو سکتا ہے، سیاست کے انداز حالات کے تغیّر کے ساتھ بدل سکتے ہیں لیکن اس کلمۂ طیبّہ اور اس اصلِ ثابت میں کوئی بنیادی تغیّر نہیں ہو سکتا۔ تمام قرآن شرک کے خلاف ایک مسلسل جہاد اور توحید کے

دلائل کی تکرار ہے۔ قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ اگر یہ عقیدہ کسی کے دل میں اچھی طرح گھر کر جائے، تو وہ حقیقتِ حیات سے آشنا ہو جاتا ہے باقی تمام ثانوی حقائق ایک منطقی لزوم کے ساتھ اس میں سے خود بخود سرزد ہونگے۔ قرآن کریم کی تعلیم کے علاوہ اس کی تائید میں بعض صحیح احادیث سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے کہ رسولِ کریمؐ اسی عقیدے کو بنیادِ دین اور عین دین سمجھتے تھے۔ اس ضمن میں دو احادیث خاص طور پر روشنی ڈالتی ہیں۔ ایک کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں کہ رسول کریمؐ نے ان کو اپنی ایک نشانی دی اور فرمایا کہ جاؤ اس کا اعلان کر دو کہ جس نے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کہا اس کی نجات ہوگئی۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ نبی اکرمؐ نے حضرت ابو ذرؓ سے کہا کہ مَنْ قَالَ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ فَدَخَلَ الْجَنَّۃَ۔ جس نے توحید کا اقرار کیا کہ خدا کے سوا کوئی دوسرا معبود نہیں، وہ جنت میں داخل ہوگیا۔ ابو ہریرہؓ کے سپرد کردہ پیغام کے عوام تک پہنچانے میں حضرت عمر فاروقؓ حائل ہوئے۔ اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت ابو ذر غفاریؓ کو اس تعلیم نے جھنجوڑ دیا۔ واقعہ یہ نہیں تھا کہ حضرت عمر فاروقؓ نعوذ باللہ اس کو درست نہ سمجھتے تھے۔ ان کو فقط یہ خطرہ ہوا کہ عوام میں سے بہت سے لوگ یہ سمجھ بیٹھیں گے کہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کہا اور چھٹی ہوگئی۔ وہ محض اقرار باللسان کو کافی اور مکتفی سمجھ لیں گے اور اسلام جو نظامِ اخلاق اور ضابطۂ شریعت قائم کرنا چاہتا ہے اس کو اختیاری یا غیر ضروری سمجھ کر اس کی طرف سے غافل ہو جائیں گے۔ اگر توحید اقرار باللسان سے تصدیق بالقلب تک جا پہنچے تو اس شخص کی نظر میں اور اس کے نتیجے کے طور پر اس کے عمل میں بھی ضرور ایک حیرت انگیز انقلاب ہوگا اور پوری اسلامی زندگی خود بخود اس میں سے شاخوں اور پتوں کی طرح پھوٹ پڑے گی۔ یہ بات سرسری زبانی اقرار سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ حضرت عمر فاروقؓ کو بجا طور پر یہ خطرہ محسوس ہوا کہ سست عمل لوگ اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے اور ممکن ہے کہ بعض بدعمل لوگ بھی یہ سمجھ کر مطمئن ہو جائیں کہ توحید کا اقرار ہمارے تمام گناہوں کا کفارہ ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے حضرت عمر فاروقؓ کی مصلحت بینی پر رسولِ کریمؐ معترض نہیں ہوئے۔ حضرت ابو ذر کو یہ اعلان سن کر ایک دوسری طرح کا دھکا محسوس ہوا۔ وہ بجا طور پر اخلاقی عمل کو عقیدۂ توحید سے کم اہم نہیں سمجھتے تھے۔ انہوں نے براہِ راست رسولِ کریمؐ سے دو کبیرہ گناہوں کا ذکر کیا اور پوچھا کہ توحید کا اقرار کرنے والا اگر چوری کرے یا زنا کا مرتکب ہو تو کیا پھر بھی اس کی نجات ہو جائے گی۔ اس پر رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ ہاں پھر بھی ہوگی۔ یہ جواب سن کر حضرت ابو ذرؓ اور زیادہ پریشان ہوئے۔ دوبارہ پوچھا۔ پھر جواب ملا کہ ہاں۔ تیسری دفعہ پھر اپنے شک کو اضطراب کے ساتھ دہرایا۔ جس پر رسولِ اکرمؐ نے کسی قدر ناراض ہو کر فرمایا کہ ہاں حقیقت یہی ہے جو میں کہہ چکا ہوں۔ علی رغم انف ابی ذر۔

جس طرح حضرت ابو ذرؓ اس سے پریشان ہوئے اسی طرح اکثر مومن آج تک اس سے مضطرب ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس کی سادہ توجیہ یہی ہے کہ از روئے تقاضائے بشریت کسی وقت ایک موحد سے بھی معمولی کوتاہیوں سے بڑھ کر بڑے گناہ بھی سرزد ہو سکتے ہیں۔ تمام موحدوں اور مومنوں کا ایمان اپنی قوت اور بصیرت کے لحاظ سے ایک

درجے کا نہیں ہوتا۔ انبیاء اور اولیاء سے چھوٹی چھوٹی کوتاہیاں اور غلطیاں سرزد ہوتی ہیں۔ کیونکہ خطا ونسیان بشریت کا تقاضا ہیں، لیکن ان کی روحانی بلندی اور استقامت کی وجہ سے کبائر اثم کا سرزد ہونا ان کی فطرت کے لئے ایک امر محال ہو جاتا ہے۔ عام موحدوں کا درجہ اس سے بہت پست ہوتا ہے۔ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ عادی سارق اور عادی زانی نجات یافتہ ہو سکتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ کبھی کبھار ایک مومن موحد سے بھی اس قسم کی لغزش سرزد ہو سکتی ہے۔ اگر وہ واقعی مومن ہے تو وہ پشیمان اور تائب ہوگا، خدا کے ہاں سچی توبہ کی قبولیت کا وعدہ ہے۔ اس کی عارضی لغزش سے اس شخص کی سیرت مستقل طور پر خراب اور تاریک نہیں ہو گی جس کی سیرت میں توحید سرایت کر چکی ہے وہ خدا کی رحمت سے بہرہ اندوز ہے۔ توحید سے انسان کی طبیعت میں ایک فطری راستی پیدا ہو جاتی ہے۔ سیدھی نرم لکڑی کو خارجی دباؤ سے عارضی طور پر تھوڑا بہت جھکا سکتے ہیں لیکن جب وہ دباؤ ہٹ جائے تو وہ دباؤ ہٹ جائے تو وہ خود بخود اپنی راستی پر واپس آجاتی ہے۔ غفران اور رحمت اچھی سیرت ہی پر عمل کر سکتے ہیں۔

مذکورہ صدر احادیث کو بیان کرنے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ اسلام عقیدۂ توحید کو اصل دین قرار دیتا ہے اور اس عقیدے کی اہمیت کو تمام دیگر اعمال کے مقابلے پر زیادہ اساسی تصوّر کرتا ہے۔ تمام رسالت اسی عقیدے کی توضیح اور تقویت کا ذریعہ ہے۔

قرآن کریم اپنے آپ کو حکمت کی کتاب قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ حکمت سب سے بڑی نعمت ہے ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیرا۔ نبیؐ کو بھی یہ حکم دیتا ہے کہ انسانوں کا تزکیۂ نفس کر، ان کو یہ کتاب پڑھ کر سنا اور سمجھا اور اس تعلیم میں جو حکمت ہے اس کو ان پر آشکار کر۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ حکمت کیا چیز ہے اور توحید کے عقیدے کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ بعض اور الفاظ بھی ہیں جو لفظ حکمت کے قریب قریب مرادف شمار ہوتے ہیں۔ علم معرفت یا عقل اور اہلِ مغرب کے ہاں سائنس کی اصطلاح مغربی حکیمانہ اندازِ فکر کو سائنٹفک کہتے ہیں۔ علم و عقل کہیں یا حکمت اور سائنس، دیکھنا یہ ہے کہ یہ کس اندازِ تفکر کا نام ہے کیا یہ کوئی فطری میلان یا جبلّی پیاس ہے۔ اس کی ماہیت کیا ہے، اس کا مقصود کیا ہے۔ اس کے اندر کیا بات ہے جس کی وجہ سے دین اس کو خیر کثیر کہتا ہے۔ قرآن کریم طرح طرح سے اس کی تلقین کرتا ہے کہ تدبّر و تفکر اور تعقل سے کام لو۔ عقل سے کام نہ لینے والوں کو جانوروں سے پست درجہ دیتا ہے۔ ان کو گونگے، بہرے اور اندھے کہتا ہے۔ مشاہدۂ کائنات پر بڑا زور دیتا ہے۔ اسلام اس کا قائل ہے کہ دنیا عالمِ اسباب ہے۔ اس میں تمام حوادث آئین کے زیر نگیں، علّت اور معلول کی کڑیاں ہیں۔ کوئی واقعہ عبث یا باطل نہیں ہوتا جس کو محض اتفاق کہتے ہیں اس کا وجود کہیں کائنات میں نہیں۔ مشیّتِ الٰہی اور حکمتِ الٰہی ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ اسلام سے قبل تمام مذاہب نے خوارقِ عادت یا معجزات و کرامات کو خدا کی خدائی اور رسولوں کی رسالت کی حقانیت کا واحد ثبوت سمجھ لیا تھا اور یہ عقیدہ قائم کر لیا تھا کہ دین اور حکمت دو الگ الگ بلکہ متضاد چیزیں ہیں۔

دین کا تعلق مشاہدے اور عقل سے نہیں بلکہ بعض ان دیکھی باتوں کو محض اعتبار پر مان لینا ہے۔

یہ تعلیم ادیان میں سب سے پہلے اسلام نے دی کہ فطرت کا مدار سنت اللہ پر ہے اور سنت اللہ میں کوئی تبدل و تغیر نہیں ہوتا۔ فطرت کے ثابت و قائم قوانین ہی سنت اللہ ہیں۔ لیکن فطرت اللہ اتنی ہی نہیں ہے جتنی حواس کو محسوس ہوتی ہے یا عقل جزدی یا عقل منطقی کی گرفت میں آتی ہے۔ اگر فطرت اللہ لامحدود ہے تو ہژدہ ہزار عالموں میں بھی کوئی بات ایسی نہیں ہو سکتی جس کو فوق الفطرت کہہ سکیں۔ ہماری محدود فطرت اور محدود نظر کے لئے تو حاضر کم ہے اور غائب زیادہ۔ حاضر محدود ہے اور غائب لامحدود۔ لیکن خدائے بصیر و علیم کے ہاں تو سب کچھ حضور ہی حضور ہے۔ ظلمت کہیں نہیں نور ہی نور ہے۔ جو غیب ہمارے لئے غیب ہے وہ خدا کے لئے ازلی اور ابدی طور پر حاضر ہے۔ تمام فطرت لامتناہی ایک خدائے واحد کی شان کا مظہر ہے۔ فطرت میں ہر چیز کا ہر دوسری چیز کے ساتھ براہ راست یا بالواسطہ ربط ہے۔

انسان کی عدم معرفت اور تنگ نظری نے جب فطرت کا مشاہدہ کیا تو اس کو حوادث کی کثرت نظر آئی۔ ان حوادث میں ان کو کوئی باہمی ربط نظر نہ آیا۔ وہ آگ کو ایک الگ حقیقت سمجھا اور پانی کو الگ۔ ہر واقعہ کو کسی ایک قادر مگر متلون ہستی کے ساتھ منسوب کر دیا۔ تینتیس کروڑ عناصر و مظاہر و حوادث کے تینتیس کروڑ دیوتا بنا ڈالے اور یہ دیوتا بھی کوئی منظم جماعت نہ تھے۔ دیوتا ایک دوسرے سے حسد اور بغض رکھنے والے ایک دوسرے سے متصادم اور برسر پیکار، اور ان سب کے مقابلے میں انسان حقیر اور بے اختیار۔ اشرف المخلوقات اسی شرک کی وجہ سے احسن تقویم کے مرتبے سے اسفل السافلین کے قعر مذلت میں جا گرا۔ جس کو خلیفۃ اللہ علی الارض بننے کے لئے خلق کیا گیا تھا اور جسے شمس و قمر اور شجر و حجر کی تسخیر کا کام سپرد کیا گیا تھا وہ خود ہی بے طرح مسخر ہو گیا۔ جسے حکمت و رحمت کی بنا پر خوف و حزن سے بالاتر ہونا تھا وہ ہر چیز کے سائے سے کانپنے لگا۔ موہوم دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لئے اپنی قربانی کرنے لگا۔ جو جانوروں کا گوشت کھانے سے راضی نہ ہوتے تھے، ان کو اپنے چہیتے بیٹوں کا گوشت کھلانے لگا۔ جہالت سے شرک پیدا ہوا اور شرک سے مزید جہالت اور جہالت و شرک نے مل کر اس کو ظالم بھی بنا دیا اور مظلوم بھی۔ اپنے اوپر ظلم کرنا دوسروں پر ظلم کرنے کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ شرک سے اس نے اپنے اوپر ظلم عظیم کیا۔ اور اس ظلم نے اس کو کمال درجے کا ظالم بنا دیا۔ خلیفۃ اللہ علی الارض بننے کی صلاحیت والا انسان ظلوماً جہولاً ہو کر خذلان و خسران میں دست افسوس ملتا رہ گیا۔

انسان میں حکمت وہاں سے شروع ہوئی جہاں اس نے حوادث کی کثرت کو قوانین کی وحدت میں منسلک کرنا شروع کیا۔ عقل کا کام یہی ہے کہ وہ علت کو معلول کے ساتھ وابستہ کرے۔ اور حوادث کے باہمی روابط کا پتہ چلائے۔ عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ ہر جز کو کسی کل کے ساتھ وابستہ کرے۔ جزئیات سے کلیات تک پہنچے اور پھر

کلیات سے جزئیات کو اخذ کرے عقلی کا یہ کام یا حکمت کا یہ سفر تب تک ختم نہیں ہو سکتا جب تک کہ تمام جزئیات کلیات میں منسلک نہ ہو جائیں اور تمام کلیات ایک کل میں جا کر ختم نہ ہوں، جو کل جزئیات سے پہلے بھی ہے، جزئیات کے اندر بھی ہے اور جزئیات کے بعد بھی۔

حکمت کلی یا معرفت تام اس کا نام ہے کہ جو کل اول میں مصدر وجود قرار دیا جائے وہی منتہائے وجود بھی ہو۔ ہر ظاہر باطن کا اظہار ہو اور ہر باطن ظاہر کا سرچشمۂ وجود۔ توحید کا دین بھی یہی ہے اور سائنس اور حکمت بھی اسی کا نام ہے۔ عالم طبیعی کی کوتاہ نظری اور خامی اتنی ہی ہے کہ وہ قوانین یا وحدتوں کی تلاش میں اپنے دائرۂ تحقیق کو مادی اور محسوس حوادث تک محدود کر لیتا ہے۔ ظاہر و باطن کے لحاظ سے کچھ کلیات آفاق سے حاصل ہوتے ہیں اور کچھ کلیات انفس سے۔ قرآن حکیم کی تعلیم یہ ہے کہ انفس و آفاق دونوں کے کلیات از روئے مشاہدہ و عقل دریافت کرتے ہوئے ان سے آگے گزر کر ایسے کل کی طرف بڑھو جو انفس و آفاق یا ظاہر و باطن دونوں کی جزئیات اور کلیات کا ماخذ دونوں پر حاوی اور دونوں میں جاری و ساری ہے۔ قرآن حکیم فطرت کے مشاہدے پر بہت زور دیتا ہے اور اس کو خدا شناسی کا راستہ کہتا ہے لیکن فطرت خارجی بھی ہے اور باطنی بھی، وہ مادی اور جسمانی بھی ہے اور نفسی بھی اس لئے یہ ارشاد ہے کہ فی انفسکم افلا تبصرون، جس سے یہ تعلیم اخذ کی گئی ہے کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔ جس کو اپنے نفس کا عرفان حاصل ہوتا ہے اُس کو خدا کا بھی عرفان حاصل ہوتا ہے۔ توحید محض اس عقیدے کا نام نہیں ہے کہ خدا یا معبود ایک ہے اور متعدد نہیں۔ قرآن حکیم نے توحید کے اس بنیادی عقیدے کی ضروری تشریح بھی کی ہے اور اس ذات واحد کے صفات بتلائے ہیں۔

خدا کی سب سے اہم اور اساسی صفت رحمت ہے۔ رحمت کے مفہوم میں رحم بھی ہے اور محبت بھی اور فیض بھی۔ قرآن کریم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے شروع ہوتا ہے اور سورۂ فاتحہ کا افتتاح ربوبیت و رحمت سے۔ انسان کے لئے ہر وجود یا مادی ہے یا ذہنی، یا زمان میں ہے یا مکان میں، یا زمان و مکان دونوں میں، اس کے علاوہ وجود کا کوئی تصور ممکن نہیں۔ لہٰذا خدا کی نسبت اگر ھوالموجود کہیں یا لا موجود الا اللہ کہیں تو یہ موجودیت کا تصور ایمانی یا وجدانی ہی ہو سکتا ہے اور مادی نہیں ہو سکتا۔ صفات الٰہیہ کی بابت بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کی ماہیت کیا ہے، خدا علیم ہے لیکن ہستی مطلق میں علم کی کیا کیفیت ہو سکتی ہے اس کا تصور ممکن نہیں۔ انسان کا ہر علم جزوی ہوتا ہے۔ اس کے کلیات بھی دراصل جزئیات ہی ہیں۔ ماورائے زمان و مکان عالم کل ہستی کا علم کس انداز کا ہوگا، یہ ادراک کی گرفت میں نہیں آسکتا۔ لیکن خدا کے صفات کو انسان آثار و امثال سے کسی قدر پہچان سکتا ہے جیسا کہ عارف رومی کہہ گئے ہیں:

ہیچ ماہیات اوصاف کمال

کس نداند جز بآثار و مثال

اسلام کا اصلی اور بنیادی کام خدا کی نسبت انسانوں کے عقائد کو درست کرنا تھا۔ اسلام نے توحید ہی کو اصل دین قرار دیا ہے اور اس کی تعلیم یہ ہے کہ یہ اصل اگر درست رہے تو نتیجے کے طور پر تمام علم اور تمام عمل درست ہو سکتا ہے لیکن اگر یہی اصل بگڑ جائے اور فاسد عقیدوں سے شرک جلی یا شرک خفی پیدا ہو جائے تو زندگی کے تمام فروع اس اصل کے بگاڑ سے بگڑ جائیں گے۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ نبیوں کا کام خدا کی توحید کی توضیح و تلقین ہے۔ رسالت ہمیشہ سے اسی حصولِ مقصد کا ایک ذریعہ رہی ہے۔ اسلام میں ختمِ نبوّت کے عقیدے کی بنا بھی یہی ہے کہ آخری مرتبہ اس عقیدے کو خالص کر کے محفوظ کر دیا گیا۔ اس طرح سے رسالت کی جو غرض تھی وہ پوری ہو گئی۔ نوعِ انسان پر اس حجت کا اتمام ہو گیا۔ ماننے نہ ماننے کا اختیار ہے لیکن بات صاف کر دی گئی۔

اکثر مذاہب عقیدۂ توحید کے مدعی تھے لیکن کہیں بھی توحید کا تصوّر جہل کی آمیزش سے پاک نہ تھا۔ ایک خدا کے ساتھ لاتعداد دیوتا موجود تھے۔ زندگی کا اصلی کاروبار دیوتاؤں کی متلوّن مرضی پر موقوف تھا۔ ایک غیر مرئی خدا کے لئے کوئی حقیقی کام نہ تھا۔ عیسائیوں میں ایک خدا کا تصوّر موجود تھا لیکن یہ خدا کسی ایک انسان میں مجسّم بھی ہو سکتا ہے۔ اسلام کہتا ہے کہ ہر قوم میں اصلاحِ اخلاق اور صحیح عقیدۂ توحید کی تلقین کے لئے نبی بھیجے گئے، جو اعلیٰ درجے کے انسان ہی ہوتے تھے۔ وہ نہ قادرِ مطلق تھے اور نہ عالمِ کل۔ ان کو غیب کی اتنی ہی خبر رہتی تھی جتنی کہ خدا کی طرف سے ان کو مل جائے۔ لیکن ہندوؤں اور عیسائیوں نے اوتاروں کا تصوّر کر لیا، کہ دنیا کی اصلاح کے لئے خدا کسی انسان کی صورت میں آ تراتا ہے۔ بھگوت گیتا میں کرشن کی زبانی یہی عقیدہ بیان کیا گیا ہے، جسے فیضی نے اس شعر میں ترجمہ کیا ہے:

چو بنیادِ دیں سست گردد بسے
برآریم خود را بشکلِ کسے

مشرق اور مغرب میں فلسفیانہ افکار ترقی کرتے ہوئے توحید تک پہنچ گئے تھے لیکن ویدانت اور جدید افلاطونیت میں خدا بالکل وراء الوراء اور نرگن یعنی صفات سے مطلقاً معرّا ہو گیا تھا۔ ان دونوں فلسفوں میں خدا نہ صاحبِ ارادہ ہستی رہی اور نہ انسانوں یا دیگر مخلوقات سے اس کا کوئی خالقیت یا ربوبیت کا تعلق باقی رہا۔ یونانی فلسفہ سقراط، افلاطون اور ارسطو تک پہنچ کر عقلی توحید کا ایک نظامِ فکر مرتب کر چکا تھا۔ انہوں نے عقلِ منطقی کو عقلِ کل قرار دیا اور خدا محض وحدتِ منطقی کا مرادف بن گیا۔ افلاطون نے کہا کہ عالمِ ازلی عالمِ مثل یا عالمِ تصوّراتِ عقلیہ ہے۔ تصوّرات ہی اعیانِ ثابتہ ہیں اور یہ اعیانِ ثابتہ ایک عینِ ثابت سے سرزد ہوتے ہیں۔ تمام تصوّرات کا ماخذ ایک تصوّد کلّی ہے جس کو علم کہتے ہیں جو وہ صرف کلیات ہی کا ہو سکتا ہے۔ جزئیات کا علم، علم نہیں کہلا سکتا۔ اس لئے کہ جزئیات کے وجود میں عدم کی آمیزش ہے۔ معدوم معلوم نہیں ہو سکتا، اس لئے خدا کو جزئیات کا کوئی علم نہیں۔ خدا کلیات ہی کا ایک ڈھانچہ ہے، اس کو افراد سے کوئی واسطہ نہیں۔ خدا خود ہی عالم ہے، اور خود ہی معلوم ہے۔ خدا کو اپنے سوا اور کسی چیز کا

علم نہیں اس لئے کہ خدا کے باہر ماسواء کا وجود ہی حقیقی نہیں۔ اس قسم کا خدا فلسفیوں کے کسی کام آجائے تو آجائے، باقی انسان اس سے کسی قسم کا رابطہ قائم نہیں کر سکتے۔ نہ ایسے خدا سے زندگی کا کوئی مسئلہ حل ہوتا ہے۔ اور نہ انسانی نفس کو اس سے کسی قسم کی تسکین حاصل ہو سکتی ہے۔ فلاطینوس کے فلسفۂ اشراق میں خدا ایک مصدر نور بن گیا جس سے کائنات بطریقِ تنزل سرزد ہوتی ہے۔ جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے، وہ بلا ارادہ سرزد ہوتا ہے اور وہ مڑ کر اس کی طرف نہیں دیکھتا۔ یہ خدا ایسا نہیں ہے کہ اس کو پکارو تو وہ سُنے یا اس سے کوئی عبادت یا محبت کا رشتہ قائم ہو سکے۔ کچھ ایسا ہی حال ویدانیت کا بھی ہے جس نے دیوتاؤں سمیت تمام کائنات کو مایا یا وجود باطل قرار دیا۔ ویدانت کی یہ ورا و ورا ہستی بھی نہ خالق ہے نہ عالم، نہ رحمان، نہ رب۔ شنکر اچاریہ کے نزدیک یہ ذات نرگن یا صفات سے معرّا ہے۔ ہر وجود اور ہر انفرادی نفس دھوکے کی پیداوار ہے۔ زندگی کا مقصد اس کو باطل سمجھ کر اس سے گریز کرنا ہے، نفوس و موجودات کے بطلان کی معرفت اصل گیان ہے، جس کے حصول کے بعد نہ نفس باقی رہے گا اور نہ کائنات۔ اس نفیِ کلی سے ذاتِ مطلق کا اثبات ہو جائے گا۔

فلسفوں کے علاوہ ادیان کا یہ حال تھا کہ بدھ مت میں خدا بالکل غائب ہو گیا۔ کائنات اور نفوس بے حقیقت ہو گئے۔ ہر قسم کی آرزو ایک دھوکا ہے۔ آرزوؤں کے دھوکے حیات آفرینی کرتے ہیں اور یہ آرزوئیں عارضی طور پر مجسّم ہو جاتی ہیں۔ انسان کے لئے فقط ایک ہی آرزو حقیقی ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کی کوئی آرزو نہ رہے۔ آرزوؤں کے ناپیدا ہونے سے زندگی میں آواگون کا چکر ختم ہو جائے گا اور وہ حالت پیدا ہو جائے گی جسے نروان کہتے ہیں۔ جس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ نفیِ مطلق کے بعد جو اثباتِ مطلق حاصل ہوتا ہے تصوّر کے لئے وہ خود بھی ایک سلبی کیفیت ہے جس کے متعلق کوئی ایجابی تصوّر قائم نہیں ہو سکتا۔ زندگی کا نصب العین زندگی کو الم آفریں دھوکہ سمجھ کر اس سے گریز کرنا ہے۔ گویا اصل لائحۂ عمل یہ ہے کہ زندگی سے ذہنی اور عملی گریز کے طریقے سیکھے جائیں۔ ترکِ دنیا، ترکِ عقبیٰ، ترکِ مولا، ترکِ ترک۔ بدھ مت کا نظریۂ حیات اس مصرعہ سے بہتر چند الفاظ میں بیان نہیں ہو سکتا۔ باطل سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش میں حق سے بھی نجات حاصل ہو گئی؛

رندے دیدم نشستہ بر روئے زمیں — نہ کفر نہ اسلام، نہ دنیا و نہ دیں
نے حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقیں — در ہر دو جہاں کرا بود زہرہ ایں

کائنات بھی معدوم، دیوتا بھی مفقود، آرزوؤں کا صفایا، نصب العین حیات اور ہر چیز سے بے تعلقی، ہر شے سے نجات، نہ کوئی مقصود، نہ معبود، نہ تلاشِ بہبود۔ رہبانیت ترقی کرتے ہوئے کامل نفیِ حیات تک پہنچ گئی۔ نصرانیوں نے مسیح علیہ السلام کی تعلیم کو عجیب طریقے سے مسخ کیا۔ وہ مسیح جو اپنے لئے نیک کا لفظ بھی استعمال نہیں کرانا چاہتا تھا۔ (جب اس کو کسی نے اچھا کہا تو اس نے جواب دیا کہ اچھا تو میرا آسمانی باپ ہے)، اس برگزیدہ بندہ کو

کو غلط اندیش پرستاروں نے خدا کا شریک بلکہ عین خدا بنا دیا۔ توحید کی تعلیم دینے والا، تثلیث کا شکار ہو گیا اور اقانیم ثلاثہ میں سے ایک اقنوم بن گیا۔ پہلے اس کو خدا کا بیٹا بنایا، پھر بیٹے اور باپ کو ہم ذات بنایا، پھر اس خدا کو تمام جہان کا کفارہ بننے کے لئے مصلوب ہو کر لعنت کی موت مرنا پڑا۔ خدائے رحیم اپنی رحمت اور ربوبیت کا اظہار اس سے بہتر طریقے سے نہ کر سکا۔ دیوتاؤں کو انسانی قربانی سے خوش کرنے کا عقیدہ ہزار ہا برس سے توہم پرست انسانوں میں راسخ ہو چکا تھا۔ عیسائیت میں توحید اسی دورِ وحشت کی طرف عود کر گئی مسیح رحمت بن کر آیا تھا لیکن اس کے پیروؤں نے اس کو ایک غیر عادل اور ظالم خدا کا نمایندہ بنا دیا۔ خدا کے رحیم ہونے کا دعوےٰ اس کے اعمال سے باطل کر دیا گیا۔ آدم کا گناہ موروثی ہو گیا۔ جو انسان پیدا ہو گیا، وہ ناکردہ گناہ مجرم پیدا ہو گا۔ خدا کو ذلیل کرنے کے بعد عیسائیت نے انسان کو ذلیل کیا۔ یہ مجرم کسی نیکی سے نہیں دھل سکتا۔ حسنِ عمل نجات کے لئے کارگر نسخہ نہیں۔ خدا نے ایک طرف معصوم مسیح کو بھینٹ چڑھایا اور دوسری طرف یہ حکم دے دیا کہ کسی کے نیک اعمال کام نہیں آ سکتے۔ جب تک کہ کوئی شخص اس پر ایمان نہ لائے کہ مسیح کی صلیبی موت اس کے گناہوں کا کفارہ ہو گئی ہے۔ یہ ایمان پیدا کر لینے کے بعد بے عمل کو بھی نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

ادیان اور فلسفوں کے اس مختصر بیان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ توحید کے عقیدے کو مسخ کرنے سے کس طرح زندگی کے متعلق تمام تصورات مسخ ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے اسلام نے توحید کو اصل دین قرار دیا ہے۔ اگر یہ عقیدہ درست ہو جائے تو عبادات بھی درست ہو جاتے ہیں اور معاملات بھی جس کا رابطہ خدا کے ساتھ درست ہو جاتا ہے۔ اس کے نظریات اور اخلاقیات خود بخود بطور نتیجہ صراطِ مستقیم پر آ جاتے ہیں۔ اسلام نے توحید کو اس قدر خالص کر دیا کہ اس سے زیادہ خالص کرنا ممکن نہیں۔

توحید ہی سے سرزد ہونے والا اسلام کا بنیادی عقیدہ جس سے باقی تمام عقائد اور اعمالِ صالحہ بطور نتیجہ حاصل ہوتے ہیں، یہی ہے کہ یہ کائنات مہمل اور بے مقصود نہیں ہے۔ یہ کائنات مایا نہیں، باطل نہیں، تماشا نہیں۔ خدا کی قوتیں اور نعمتوں کے خزانے لامحدود ہیں، لیکن وہ ہر شے کو ایک معین اندازے سے خلق کرتا ہے۔ کائنات کی ہر چیز میں ایک صنعت ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا ایک صانع ہے، اس میں حسن و جمال ہے، جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اصل ہستی خلاق و جمیل اور جمال پسند ہے۔ اس میں جو کچھ ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی آئین کے ماتحت ہوتا ہے۔ کوئی واقعہ اتفاقی یا بے علت ظہور پذیر نہیں ہوتا۔ اسلامی عقیدے کے مطابق کوئی ہستی بے جان نہیں۔ زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ زبانِ حال سے صانع کا تسبیح خوان ہے۔ خواہ ہم اس تسبیح کو نہ سمجھ سکیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند　　با من و تو مردہ با حق زندہ اند

طبقاتِ وجود میں ہر طبقہ اپنا مخصوص آئین اور مخصوص نظام رکھتا ہے۔ آئین و نظم عقل کے مظاہر ہیں اس لئے

کہہ سکتے ہیں کہ مادی اجسام میں بھی ایک قسم کی عقل ہے۔ جیسے ہم اپنے مقابلے میں لاشعوری عقل کہہ سکتے ہیں۔ اجرامِ فلکیہ اپنے مداروں میں نہایت حساب سے گردش کرتے ہیں کلٌ فی فلکٍ یسبحون۔ کسی کی مجال نہیں کہ وہ بے حساب آگے پیچھے ہو جائے۔

اسلام سے قبل عقلیت اور روحانیت دونوں غلط راستوں پر پڑ گئی تھیں۔ معقولات اپنی تجرید میں موجودات سے بے تعلق ہو گئے تھے اور افلاطون کی طرح یہ نظریہ قائم کر لیا گیا تھا کہ معقولات لطیف ہیں اور موجودات کثیف، لہٰذا کثیف کو چھوڑ کر لطیف کی طرف صعود کرنا چاہئے۔ اسی نظریہ کے ماتحت جسم کو روح کا زنداں قرار دیا گیا۔ جسم کو گھلانا روح کی پرورش کرنے کے لئے لازمی ہو گیا۔ عقلیت اور روحانیت دونوں کا رُخ رہبانیت کی طرف ہو گیا، ادیان اور فلسفوں نے زندگی کے خلاف بغاوت کر دی، مادہ اور مادی کائنات، جسم اور جسمانی زندگی سب مردود اور ملعون ہو گئے۔ خالق کا مخلوق سے رشتہ منقطع ہو گیا۔ حکمت اور روحانیت یہی رہ گئی کہ فرار اور گریز کی راہیں تلاش کی جائیں۔ بدھ مت اور عیسائیت دونوں نے دنیاوی زندگی کو ملعون قرار دیا۔ نسلِ انسانی کی بقاء اور افزائش گنہگاری کا فعل بن گیا۔ روحانی شخص اس کو کہنے لگے جو کوئی کام کاج نہ کرے۔ بھکشو بلند درجے کا انسان بن گیا، سادھو انسان کامل ہو گیا، راہب کے لئے شادی کرنا ناجائز ہو گیا۔ ایک مرتبہ ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندو راہب سے ملاقات ہوئی، جو بیوی بچوں کو چھوڑ کر ہمالہ کے پہاڑ میں چلا گیا تھا۔ گفتگو سے معلوم ہوا کہ کالج میں فلسفہ پڑھتا تھا۔ میں نے یہ ارادہ کیا کہ تھوڑی سی بحث کر کے اس کی رہبانیت کو ایک لغو فعل ثابت کروں۔ چنانچہ میں نے اس سے کہا کہ حضرت جو طریقہ آپ نے اختیار کیا ہے اگر سب یہی اختیار کریں تو دنیا ہی ختم ہو جائے۔ اس نے جواب دیا کہ ہم یہی چاہتے ہیں۔ اس سے بہتر اور کیا مقصد ہو سکتا ہے کہ یہ دنیا جو سراسر دھوکا ہے نابید ہو جائے۔

دیگر مذاہب والے بعض اوقات پوچھتے ہیں کہ اسلام دنیا میں کیا نیا تصور لایا۔ اس کا جواب اور سہل ہے۔ اسلام نے کائنات کو حق اور زندگی کو نعمت قرار دیا۔ کچھ نعمتیں خدا کی ربوبیت مہیا کر دیتی ہے اور کچھ اور نعمتوں کو سعی و عمل کا نتیجہ شمار کرتی ہے، زندگی میں جو رکاوٹیں نظر آتی ہیں، وہ انسان کو مشقِ ارتقاء کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔ زندگی کا مقصد عرفان اور سیرت سازی ہے، کوئی مشکل یا مصیبت شرِ محض نہیں، خدا خیرِ مطلق ہے، اس لئے وہ شرِ مطلق کا آفریدگار نہیں ہو سکتا۔ مشیئت کا اصول یہ ہے کہ خدا شرے برانگیزد کہ خیرِ ما در آں باشد۔ نظرِ عارف اور عملِ صالح ایک اکسیر ہے جو ادنیٰ کو اعلیٰ اور شر کو خیر میں تبدیل کر سکتی ہے۔ موت اور حیات ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ ان میں کوئی تضاد اور تناقض نہیں۔ اگر کوئی شخص زندگی کے آئین سے آشنا ہو جائے، تو وہ ہر زحمت کو رحمت میں تبدیل کر سکتا ہے اور موت کو زندگی میں بدل سکتا ہے۔ آئینِ ہستی یہی ہے کہ ہر قدم پر فنا سے بقاء حاصل ہوتی ہے۔ رہبانی مذاہب اور فلسفوں کو زندگی سراسر زحمت دکھائی دی اور وہ پکار اُٹھے کہ،

یہ درد وہ سر ایسا ہے کہ سر جائے تو جائے

بعض نے کہا نہیں یہ ایسی لعنت ہے کہ سر جائے اور جان جائے تو بھی اس سے چھٹکارا حاصل نہ ہو جب تک کہ اس سے چھٹکارے کا کوئی خاص نسخہ ہاتھ نہ آئے۔

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

کسی نے کہا کہ:

قیدِ حیات و بندِ غم اس میں دو نو ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

قرآن کریم اس کی تصدیق کرتا ہے کہ اگر ایمان یا صحیح زاویۂ نگاہ اور صبر کی صفت نہ ہو تو زندگی گھاٹے ہی کا سودا معلوم ہوگی۔ والعصر ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصّٰلحٰت وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر۔

فطرتِ خارجی کا بنانے اور چلانے والا خود خدا ہے۔ وہ اس میں نظم و آئین بھی پیدا کرتا ہے اور حسن و جمال بھی۔ وہ براہِ راست اس کی بقا اور ارتقاء کا ضامن ہے۔ لیکن انسان جس کو اس دنیا میں خدا کا نائب بنانے کے لئے بھیجا گیا ہے اس کے متعلق ایک دوسرا آئین ہے جس ہستی کو قدرت مطلقہ سے سب سے زیادہ بہرہ اندوز بنانے کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کو شروع میں سب سے زیادہ بے بس بنایا جاتا ہے۔ تمام حشرات الارض پیدا ہوتے ہی اپنی زندگی کے خود کفیل ہو جاتے ہیں۔ انسان کے بچے کی مدت دراز تک یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر بروقت اس کی دیکھ بھال نہ کی جائے تو وہ زندہ نہ رہ سکے۔ انسان کو مسخّرِ کائنات اور قادر علی الفطرت بنانا مقصود ہے ــــــ اس لئے اس کا وظیفۂ حیات یہ ہے کہ وہ خود اپنی تقدیر کا معمار ہے۔ اس سے کم تر مخلوق کی تقدیر کلیتاً خدائے قادر کی ساختہ پرداختہ ہے۔ انسان کو عقل اور اختیار اور غیر معمولی صلاحیتیں عطا کر کے یہ حکم دیا گیا کہ وہ ان کے صحیح استعمال سے ہر مس خام کو کندن بناتا جائے۔ اگر اس کی نگاہ حقیقت شناس نہ ہوئی اور اس کا عمل صحیح نہ ہوا تو وہ کالانعام بل ھم اضل درجۂ حیات میں جانوروں سے بھی پست تر ہو جائے گا۔ اور اگر ایمان اور عملِ صالح کی اکسیر حیات سے کام لے گا تو خدا کی نیابت میں کائنات کا حکمران اور مسجودِ ملائک ہو جائے گا۔ انسان کے لئے زندگی خوانِ نعمت بھی ہے اور میدانِ جہاد بھی۔ اگر اس نے جد و جہد سے گریز کیا اور زندگی کی رکاوٹوں کو دیکھ کر آنسو بہانے لگا، تو کوئی نعمت بھی اس کے لئے نعمت نہ ہوگی۔ غلط روحانیت یا رہبانیت جد و جہد سے گریز کرنے سے پیدا ہوئی لیکن مشکلات کی طرف سے آنکھیں بند کر لینے سے مشکلات رفع نہیں ہو جاتیں بلکہ اور بدتر صورت اختیار کر لیتی ہیں۔

رہبانیت حقیقت میں یاس اور قنوط کی پیداوار ہے۔ کمزور انسان جذبات کی کشاکش اور زندگی کی پیکار کو دیکھ کر ہر قسم کی بھلائی سے مایوس ہو گیا۔ اس میں اتنا حوصلہ نہ تھا کہ زندگی کو سدھار سکتا۔ اور

اس نے زندگی سے گریز کر کے سیدھا خدا کی طرف بڑھنا چاہا، لیکن قرآن حکیم کہتا ہے کہ وہ قربِ الٰہی اور رجعت الی اللہ کا حق ادا نہ کر سکا۔ کیونکہ اس کا زاویۂ نگاہ زندگی اور خدا دونوں کے متعلق غلط تھا۔ اس کا مقصود غلط نہ تھا، لیکن حصول کا راستہ غلط تھا جس کو اس نے صراطِ مستقیم سمجھا وہ ایک پُرپیچ بھول بھلیاں تھا۔ گمراہی سے اس کا راستہ اور طول ہو گیا۔
بس کہ دراز او فتد جادہ زگمراہیم۔

یہ صحیح ہے کہ کوئی مذہب بھی جس میں قنوطیت ہی قنوطیت ہو، فطرتِ انسانی کے لئے قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ اس لئے رہبانی مذاہب نے اکثر یہ کیا کہ اس دنیا اور اس زندگی سے تمام امیدیں منقطع کر کے ان کو حیات بعد الموت یا کسی کیفیت ماورئی حیات کے ساتھ وابستہ کر دیں جس سے ایک طرح کی آخرت پرستی پیدا ہو گئی۔ اسلام موجودہ زندگی سے اعلیٰ تر زندگی کا منکر نہیں ہے۔ لیکن اعلیٰ درجات، ادنیٰ درجاتِ حیات کا حق ادا کرنے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسلام ترکِ دنیا کا نام نہیں، بلکہ دنیا کو دین بنانے کا نام ہے۔ اسلام نے عبادت کا مفہوم بدل دیا۔ دیگر مذاہب میں عبادت ایک مخصوص فعل بن کر رہ گیا تھا جسے پوجا پاٹ کہتے ہیں، دیوتاؤں یا خدا کے سامنے کچھ بھینٹ یا نذر نیاز پیش کرنا یا ان کو خوش کرنے کے لئے معینہ منتر یا دعائیں پڑھنا۔ اسلام نے عبادت کے مفہوم کو وسیع کر کے تمام حیاتِ طیبہ کا ہم معنی بنا دیا۔ دین کا مفہوم واضح اور معین کرنے کے ساتھ ہی خود بخود عبادت کا مفہوم بھی معین ہو گیا۔ اسلام میں دین اور فطرت اللہ ہم معنی ہیں۔ تمام موجودات خدا کی فطرت اور اس کی سنّت کی آئینہ دار ہے ازلی اور ابدی ہونے کے لحاظ سے اس کے آئین میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس فطرت میں تلوّن نہیں ہے۔ فطرت اللہ کا سب سے بڑا مظہر انسان ہے۔ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا ذٰلک الدین القیم۔ کسی مذہب یا فلسفے میں دین کی اس سے بہتر تعریف نہیں مل سکتی۔ کوئی کہتا ہے کہ دین ان عقائد کا نام ہے جن کا کوئی ثبوت مشاہدے یا عقل سے نہیں مل سکتا۔ کوئی کہتا ہے کہ دین فطرت سے گریز کرنے کا نام ہے۔ اسلام کہتا ہے کہ دین عین فطرت ہے اس لحاظ سے کائنات میں کوئی چیز بھی بے دین نہیں ہے۔ شجر و حجر کا بھی دین ہے اور شمس و قمر کا بھی ــــ تمام کائنات دین پر قائم ہے۔ ستاروں کا اپنے مداروں میں حساب سے چلنا ستاروں کا دین ہے۔ اور یہ حکم برداری ان کی عبادت ہے:

گر چرخ فلک گردی سر برخطِ فرماں نہ ... ور گوئے زمیں باشی وقفِ خمِ چوگاں شو

دیگر مذاہب میں یہ ہوا کہ عبادت کا مفہوم تنگ کر دینے کی وجہ سے فقط خاص قسم کے مذہبی اعمال کو عبادت سمجھ لیا گیا۔ خاص خاص ایام اور اوقات اور خاص خاص طریقے اس کے لئے مخصوص کر دئے گئے۔ کچھ لوگ ان طریقوں کے ماہر قرار دئیے گئے۔ وہ پیشہ ور مذہبی گروہ بن گئے۔ ان پیشہ ور پیشواؤں کی مدد کے بغیر عام لوگ مخصوص عبادات بھی ادا کرنے کے مجاز نہ رہے۔ برہمنوں کے سوا وید کوئی نہ پڑھ سکتا تھا۔ نیچی ذات والوں کے لئے مذہب میں فیض اندوزی اور یہ اجارہ شکنی جرم عظیم بن گئی جس کے لئے بڑی عذاب دہ سزائیں تجویز کی گئیں۔

عبادت ایک مخصوص تکنیک بن گئی، جو ہر شخص کے بس کی بات نہ رہی۔ پیشہ ور پروہتوں کو یہ خطرہ ہوا کہ اگر آزادانہ طور پر دین کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے لگے، تو مذہبی پیشواؤں کا تفوق زائل ہو جائے گا۔ اسلام نے معبود کو بلاواسطہ عابد کے قریب کر دیا۔ عابد و معبود کے درمیان کوئی دیوار حائل نہ رہی۔ اسی طرح اسلام پہلا دین ہے جس نے عباداتِ مخصوصہ کے لئے بھی کسی معبد یا عبادت گاہ کو لازم قرار نہیں دیا۔ رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ ہمارے دین کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ تمام دنیا ہمارے لئے مسجد بنا دی گئی ہے۔ دنیا کا چپّہ چپّہ سجدہ گاہ ہے۔ ہر قطعۂ زمین جس پر سجدہ کیا جاتا ہے۔ وہاں کا فرش عرشِ الٰہی سے ملحق ہو جاتا ہے۔ جب خدا انسان کی شہ رگ سے بھی قریب تر ہو گیا۔ تو پیشہ ور مذہبی ایجنٹوں کی ضرورت نہ رہی، جن کی مدد سے ہم خدا کا قرب حاصل کریں۔ اسلام میں نہ معبد کی ضرورت رہی اور نہ پیشہ ور عابد کی۔ اس کے علاوہ تمام اعمالِ صالحہ عبادت میں داخل ہو گئے۔ محنت سے روزگار پیدا کرنا بھی عبادت قرار دیا۔ الکاسب حبیب اللہ۔ دنیا کے تمام کاموں اور تمام حرفوں اور پیشوں میں وقار پیدا ہو گیا۔ کوئی کام فی نفسہٖ نہ ادنیٰ رہا نہ اعلیٰ۔ جو کام اصولِ خیر، حصولِ خیر اور آئینِ فطرت کے ماتحت کیا جائے وہ اعلیٰ کام ہے اور عبادت ہے اور بڑے سے بڑا کام اگر آئینِ الٰہی کو نظر انداز کر کے یا اس کی خلاف ورزی کر کے کیا جائے تو وہ مردود فعل ہے۔

اسلام کا بنیادی نظریہ ہی یہ تھا کہ دین اور دنیا الگ الگ چیزیں نہیں ہیں دنیا کو صحیح نظر سے دیکھنا اور اس میں حسنات کا پیدا کرنا ہی دین ہے۔ "رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً"۔ اسلام نے یہ گر بتایا کہ کس طرح تمام زندگی پر روحانیت کا رنگ یا صبغۃ اللہ چڑھ سکتا ہے۔ تمام طیبات انسان کے لئے حلال ہو گئے۔ علم و حکمت کے تمام دروازے کھل گئے۔ کوشش کرنے والوں کو یہ خبر دی گئی کہ صلاح و فلاح میں ساعی کو صحیح راستے بتائے جائیں گے۔ والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سُبلنا۔ حکمت کے طالب کو حکمت عطا ہو گی، جو خیرِ کثیر ہے جس سے اس کو حقیقت کا عرفان اور حیاتِ طیبّہ حاصل ہو گی۔ اسلام نے مومن کے لئے ارتقاء کے تمام راستے کھول دئیے اور اس کا اعلان کر دیا کہ دین انسانوں کے لئے تنگی پیدا نہیں کرنا چاہتا۔ اسلام میں نہ عبادات میں تنگی ہے اور نہ معاملات میں۔ خدا انسان سے کوئی ایسا مطالبہ نہیں کرتا جو اس کی قدرت اور ہمت سے بالاتر ہو۔ اسلام میں ہر حکم اور ہر ہدایت کے ساتھ تخفیف اور سہولت کے پہلو موجود ہیں۔ حدیث شریف میں ہے کہ رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ دو طریقوں میں سے وہ طریقہ اختیار کرو جس میں سہولت ہو بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو۔ اسلام نے جس دنیا کو مذموم قرار دیا وہ بے دین دنیا ہے جو خدا کی طرف سے غافل ہونے سے پیدا ہوتی ہے:

چیست دنیا از خدا غافل شدن   نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

جناب ڈاکٹر عبدالوہاب عزام

لبیک اللّٰھم لبیک

ڈاکٹر عبدالوہاب عزام ہے جو کئی سال تک پاکستان میں مصر کے سفیر رہ چکے ہیں عربی کے صاحبِ طرز انشا پرداز اور بلند پایہ شاعر ہیں۔ ان کے ایک مضمون کا ترجمہ ذیل میں شائع کیا جاتا ہے جس سے انکے طرزِ تحریر اور فکری رجحان کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے۔

کعبہ یہ پُر عظمت بیت، یہ باکرامت تعمیر یہ کعبہ شریف، کیا تاریخ انسانی اس قدر مقدس اور عظیم المرتبت عمارت کا جواب پیش کر سکتی ہے؟ ہرگز نہیں۔

توحید خالص کا اثر آفریں نمونہ، دینِ حنیف کی جلوہ گاہ آرائش و زیبائش سے مبرّا نقش و نگار سے خالی مجسّموں اور تصویروں سے پاک۔

ہاں یہ گھر مظہر ہے اخلاقِ عالم کی وحدانیت کا۔ دنیائے اسلام کی وحدت کا۔ مسلمان اس کرۂ ارضی پر خواہ کہیں ہوں ان کے قلوب اس گھر کی طرف مائل اور اس بقعہ مبارک کے شیدائی ہیں۔ مردمکِ چشم اور سویدائے دل سے اگر کسی عمارت کی تصویر کشی کی جاتی تب بھی وہ اس عظمت و رفعت کو نہ پہنچ سکتی جو اس بیتِ مکرّم کو حاصل ہے۔ روز و شب میں ہر ہر لمحہ لاکھوں کروڑوں خدا پرستوں کی پیشانیاں اس گھر کی سمت سجدہ ریز اور قلوب مصروف نیاز رہتے ہیں۔ اور تسبیح و تہلیل اور ترتیل قرآن کی صدائیں بلند ہو کر رب العزت کے حضور میں مسلسل پیش ہوتی رہتی ہیں۔

یہ کب سے ہے؟ اس متبرک ساعت سے جب سے کہ روح الامین قدوسِ اکبر کا ابدی پیام لے کر زبدۃ العالم پیغمبر خاتم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے اور اس افضل الرسل نے ساری دنیا کو دینِ حق کی طرف دعوت دی اور مسلمانوں نے اس دعوت کو قبول کیا۔ کیا تاریخ عالم میں کبھی اور اس کرہ ارضی پر کہیں کوئی ایسا مقدس گھر بنایا گیا ہے جس کے دیدار کی آنکھیں مشتاق ہوں اور جس کی طرف قلوب بکمال تضرع و زاری اور دعا و استغفار ہر ساعت اور ہر لمحہ متوجہ رہتے ہوں؟

مقناطیس کا طبعی خاصہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ قطب کی سمت رخ رکھتا ہے۔ تم اس کو ہٹا کر دیکھو وہ پھر گھوم جائے گا۔ تم پوری قوت صرف کرلو تمہیں کامیابی نہ ہوگی۔ ہزاروں پردوں میں چھپا کر رکھو مگر فطرت نہ بدلے گی۔ قلبِ مسلم بھی کعبہ کے تعلق سے گویا کہ مقناطیس کی سوئی ہے۔ دن ہو یا رات، قریب ہو یا بعید، بہر حال اپنے قطب کی طرف مائل رہتا ہے خدا

سوچو دل بیدار کہاں اور جامد کہاں؟

خداوندِ عالم نے اس گھر کو مرجع خلائق اور مقامِ امن بنایا ہے اور اس شہر اور اطراف کے علاقے کو بھی جس میں یہ واقع ہے، حرم قرار دیا ہے۔ بلاشبہ وہ حرم ہے انسان کے لئے، حیوان کے لئے اور نباتات کے لئے۔ پس جو شخص اس بیتِ مقدس کی زیارت سے مشرف ہوتا ہے وہ المضاعف تقدس، امنیت اور حرمت سے ہم کنار ہوتا ہے۔

حرم کے اطراف میقات الخ مقرر ہیں۔ میقات پہنچتے ہی حاجی زیب و زینت کی قیود سے آزاد ہو کر وہ روپ اختیار کرتا ہے جس سے قومیت اور فقر و غنا کے امتیازات مٹ جاتے ہیں۔ حرم میں داخل ہو کر بیت اللہ کے قریب پہنچ کر سب مسلمان ایک اُمت بن جاتے ہیں۔ ان کا معبود ایک، ان کا ظاہر و باطن ایک، ان کے معتقدات و رجحانات ایک اور عملِ صالح کی ادائیگی میں ہاتھ، منہ اور زبان ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔

"بے شک اس میں خداوندِ عالم کی طرف سے بہت سی نشانیاں ہیں" (القرآن)

حجاج کے قافلے طویل منزلیں طے کرتے ہوئے جوق در جوق بیت اللہ تک رسائی حاصل کر رہے ہیں، پُر شوق آنکھوں سے قبلۂ دین کو دیکھ کر سعادتِ نظارہ پا رہے ہیں۔ یہ مقامِ مقدس عالمِ اسلام کا وہ قطب ہے جہاں ہر سمت سے نماز ادا کی جاتی ہے۔ شمال، جنوب، مشرق، مغرب کے امتیازات معدوم ہیں۔ مقناطیس کی سوئی اپنے مرکز پر پہنچ کر ہر طرف گھوم سکتی ہے اسی طرح ہر وہ مسلمان جس کو اس مرکزِ عبادت میں داخلہ نصیب ہو جائے، ہر جانب سے سرِ نیاز خم کر سکتا ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جس کی طرف دنیا بھر کے مسلمان اپنے چہرے اور اپنے قلوب متوجہ رکھتے ہیں۔ اور یہی وہ دائرۂ حقیقت ہے جو ملتِ اسلامی کے فرد فرد کو راسخ عقائد، عملِ صالح اور حسنِ اخلاق پر متحد اور اخوت، مودت اور سعادت دارین کے لئے آمادۂ جہاد کرتا ہے۔ یہاں وحدت محسوس، اخوت مجسم اور محبت عیانی چشمِ بصیرت کو دعوتِ نظارہ دے رہی ہے دیدہ عاصر کا معاشرہ اور تاریخ ماضی کے اوراق اس وحدت کی نظیر پیش کرنے سے یکسر معذور ہیں۔

جب بختِ رسا نے مجھے اس پاک گھر تک پہنچایا تو میرے چشمِ تخیل نے عقیدۂ محکم اور توحید خالص کو ہیئیکل عمارت دیکھا اور یوں محسوس ہوا کہ مشرق و مغرب کی دعائیں اور بے تاب دلوں کی آہیں ہر ساعت اور ہر لمحہ یہاں پہنچ رہی ہیں اور مصروف طواف گروہ کی سانسوں، شمس و قمر کی کرنوں اور بادِ صبا کے جھونکوں کے ساتھ ساتھ بیت الحرام کا طواف کر رہی ہیں۔ اور جب خود میں طواف کرنے لگا تو یوں معلوم ہوا کہ جمعیتِ اسلامیہ ایک ایسا دائرہ ہے جو ایک غیر متغیر مرکزِ حق کے گرد گھوم رہی ہے۔

عبرت و بصیرت کے سینکڑوں درس ان طواف کرانے والوں اور ان کے دھڑکتے اور تڑپتے ہوئے قلوب میں موجود ہیں۔ ان میں دولت مند ہیں، فقیر ہیں، قوی ہیں، ضعیف ہیں، مقتدر ہیں، مجبور ہیں، لیکن اس بارگاہ میں پہنچ کر دولت مند فقیر، طاقتور کمزور ہے اور صاحبِ قدرت لاچار ہے۔ نہیں۔ بلکہ یہاں نہ کوئی غنی ہے نہ فقیر، نہ قوی ہے نہ

ضعیف، سب ہم رتبہ ہیں، بھائی بھائی ہیں، ایک جماعت ہیں۔ وحدانیت کے رنگ میں ڈوبے ہوئے افراد ہیں حق شیدائی ہیں، امتیازات ناپید، شخصیت معدوم۔ فقط ایک کیفیت ہے خشوع و خضوع کی اور رعب و جلال ہے بارگاہِ رب العالمین کا۔

"بیشک یہ ایک اُمت ہے، واحد اُمت۔ میں تمہارا رب ہوں، پس تم میری ہی عبادت کرو۔" (القرآن الحکیم)

"تو لوگوں میں حج کا اعلان کردے۔ لوگ تیرے پاس پیدل اور اونٹنیوں پر سوار آئیں گے۔ اور یہ اونٹنیاں عمیق گھاٹیوں سے گزرتی ہوئی آئیں گی۔" (القرآن)

اس اذان و اعلان کی آواز آفاقِ عالم میں صدیوں سے گونج رہی ہے۔ کان اس کو سن رہے ہیں اور دل اس کی طرف متوجہ ہیں۔ دنیا کا گوشہ گوشہ لبیک، لبیک پکار رہا ہے۔ مردانِ حق پرست فوج در فوج رواں دواں ہیں۔ راستے بھرپور ہیں۔

یہ آواز آیندہ بھی گونجتی رہے گی۔ کان سنتے رہیں گے اور دل مائل ہوتے رہیں گے اور اولادِ آدم اس دعوت کو قبول کرتی ہوئی ہمیشہ آتی رہے گی۔

وہ دیکھو! سمندر میں دخانی جہاز چلے آرہے ہیں۔ ان جہازوں میں کون لوگ ہیں؟ یہ شمعِ حرم کے پروانے ہیں۔ ہر مقصد سے بے نیاز اور ہر خطرہ سے بے خوف۔ یہ فضائے نیلگوں میں پرندوں کی طرح محوِ پرواز ہوائی جہاز کیسے ہیں؟ ان میں بھی اُلفت و شوق کے متوالے سوار ہیں جو مستانہ وار کوچۂ دلدار پر قربان ہونے کو آرہے ہیں۔ یہ بسیں اور موٹریں صحراؤں اور میدانوں کے سینے چیرتی ہوئی سنگلاخ علاقوں سے گزرتی اور بڑے بڑے دھاوے مارتی ہوئی کیوں آرہی ہیں؟ ان میں بیت الحرام کے قافلے ہیں۔ عظیم تر مقصد ان کے سامنے ہے اور اس کے لئے ہر صعوبت اور ہر زحمت گوارا ہے۔

قوت و عزم کے پیکر اور صبر و تحمل کے مجسمے اہلِ یقین و ایمان کے گروہ اگرچہ بے سروسامان ہیں مگر آہنی ارادہ رکھتے ہیں۔ بیت الحرام کو کوچ کر رہے ہیں۔ بارِ معصیت سے متفکر و شرمسار اور رب اکبر کے فضل و کرم کے اُمیدوار ہیں۔ منزل دور ہے۔ سفر تکلیف دہ ہے۔ بھوک پیاس اور موسم کی شدت سے جسم نڈھال ہیں۔ لیکن ان کا عزم ایقان ہر صحرا سے وسیع تر، ہر خوف سے بے پرواہ اور تپتے ریگستانوں سے زیادہ گرم ہے۔ رختِ سفر کمر پر بندھا ہے، رات دن پیدل چل رہے ہیں، مگر کیا مجال، کہ کوئی تمنا دامنگیر ہو یا کوئی آرزو اس سعادتِ حضوری سے باز رکھ سکے۔

نگاہِ ظاہر اور چشمِ تخیل ان قافلوں کو بحری، بری اور فضائی راہوں سے لگاتار آتا دیکھ رہی ہے۔ یہ ارضِ مقدس کے وفود حجاز کے راہی اور بیت اللہ کے حاجی ہیں۔ والہانہ شوق کا دامن پکڑے ہوئے حسبِ استطاعت جہازوں، موٹروں اور لاریوں سے گرم سفر ہیں۔ ان میں عقیدت مندوں اور مخلص لوگوں کے ایسے گروہ بھی ہیں جو وادیِ قدس کے چپے چپے

اور ذرّے ذرّے کو عزیز جان کر پیدل بادیہ پیمائی کرنا سرمایۂ نجات تصوّر کرتے ہیں۔

وطن مختلف، نسلیں الگ الگ، رنگ جدا جدا مگر سب کا رخ اس خطۂ پاک کی طرف ہے جو ان کے دین کا مبداء اور ان کے ایمان کا سرچشمہ ہے جہاں ان کے رسولؐ نے حیاتِ مطہرہ کے سال و ماہ گزارے اور ملّتِ محمدی کی تاریخ شروع ہوئی۔ یعنی وہ قبلہ جس کی سمت سینکڑوں میل دور سے بارگاہِ رب العالمین میں سرِ عبودیت خم کرتے اور مضطربانہ دعا کرتے کہ حیاتِ مستعار کی چند گھڑیاں اللہ کے گھر کے پاس اور روضۂ رسولؐ کی زیارت میں صرف ہو جائیں۔

آج قسمت نے یاوری کی ہے۔ مبارک و مسعود وادی میں داخلہ نصیب ہو رہا ہے۔ وحدتِ اسلامی اور اخوّت دینی کا سب کا رشتہ ہے۔ خلوص میں ڈوبے ہوئے وطنی اور قومی لباس سے آزاد حقیقی مساوات کے مظہر، دور و نزدیک والے، مشرق و مغرب والے، کالے گورے، غنی، فقیر، قوی، ضعیف ایک جگہ جمع ہیں۔ یہ ہے توحید خالص اور اخوت جامعہ۔ دل ایک، مقصد ایک۔ وطن کی فکر نہ اہل و عیال کا خیال اور نہ کسی سے عناد نہ کسی سے تعصّب۔

"بیشک یہ تمہاری اُمت، اُمتِ واحدہ ہے اور میں تمہارا رب ہوں، پس تم میری عبادت کرو۔" (قرآن کریم)

مذاہبِ عالم میں صرف اسلام ہی وہ مذہب ہے جس نے وحدتِ حق کا اعلان کیا ہے۔ مخلوقِ خدا میں مساوات و اخوت پیدا کی ہے۔ اس وقت تمہارے سامنے محض جسم نہیں بلکہ معنوی حقیقت ہے۔ توحید رب العالمین کی اور اخوّت مومنین کی۔

اگر تم کعبہ کے اطراف لوگوں کو دن رات گروہ در گروہ طواف کرتے ہوئے، نمازیں پڑھتے ہوئے دیکھو اور یہ بھی نہ بھولو کہ ان کی پشت پر کرۂ ارض کے سارے مسلمان اسی گھر کی طرف مؤدب کھڑے ہوئے بکمالِ حضور و سرور مصروفِ عبادت ہیں تو تم کو معلوم ہو جائے گا کہ ملّتِ اسلام فی الحقیقت ایک جماعت اور ایک قوم ہے جو جسدِ واحد کی شکل میں بیت اللہ کی طرف مُنہ کئے نماز ادا کر رہی ہے۔ یہ ہے اس دین کی جلالت، حج کی عظمت اور قبلہ کی حکمت۔

عرفات — حجاج کے قافلے آگے پیچھے مسلسل آرہے ہیں۔ عرفات کی سمت تیز تیز جا رہے ہیں۔ یہ لوگ بڑی دور سے آئے ہیں۔ ان کو وادئ تقرب میں پہنچنا ہے۔ مختلف بلاد و امصار کے نمائندے ہیں۔ یہاں اُنہوں نے اپنے اپنے قومی و وطنی لباس اُتار کر فرق و اختلاف کو ختم کر دیا۔ خود ساختہ عظمت و سیادت، حقارت و غلامی کے احساسات ترک کر دئے۔ عداوت و بغض اور خواہشاتِ نفسانی کو دل سے نکال پھینکا۔ وحدتِ مساوات کے لباس میں ملبوس انسانیت کے سانچے میں ڈھلے ہوئے صرف حق کے بندے اور اسی کے نام پر بھائی بھائی بنے ہوئے ہیں۔

یہ ہے انسانیت کی عیانی شکل اور یہ ہے آدمیت کی پُراسرار روح۔

سر میں جس کا سودا سمایا ہے دل میں اسی کا شوق کارفرما ہے۔ دلوں کی دھڑکنیں اور سانسوں کی آمد و رفت، ساز کا زیر و بم اور نغمہ کا ترنم ہے مسمی ایک، اسم متعدد۔ حقیقت واحد اور جلوے بے شمار۔ اس وقت دل و دماغ کی گہرائیوں میں

سوائے اللہ کے اور اخوت اسلام کے اور کسی جذبے کا گذر نہیں ہے۔ لبیک اللہم لبیک کی صداؤں سے نشیب و فراز اور دشت و جبل گونج رہے ہیں۔ گرم دل عاشقوں کی آہوں سے فضا معمور ہے اور ہر طرف خوف و خشیت طاری ہے صرف خدائے واحد کی تجلی ہے اور بندہ بکمال عبودیت اس کی بارگاہ قدس میں لبیک "اللہم لبیک" لا شریک لک لبیک۔ اے معبود! یہ تیری جناب ہے لوگ یہاں مائل نیاز اور معروف تعبد ہیں، گناہ گار توبہ کر رہے ہیں۔

اے پروردگار! ہم تیری بارگاہ میں حاضر ہوئے ہیں۔ قوموں اور خاندانوں کو چھوڑ کر، کدورتیں ترک کرکے، باطل آن اور جھوٹی شان، دنیا طلبی اور نفس پرستی سے بری ہو کر۔ ہماری آنکھیں بے نور ہیں تو اپنا نور عطا کر۔ ہماری روحیں مریض ہیں تو صحت عطا کر۔ ہمارے قلوب زنگ آلود ہیں۔ تو ان کو مجلا کر دے۔ ہماری عقلیں تاریک ہیں تو ان کو منور فرما دے۔

اے ارحم الراحمین! ہم آئے ہیں گناہوں کا بار کر پر لادے ہیں۔ تو اپنے کرم سے ہمارے گناہوں کو معاف کر۔ اور ہم کو روحانی آلودگیوں سے پاک کرکے گھروں کو واپس کر۔ الٰہی! ہم تیری رہنمائی کی ایک کرن چاہتے ہیں۔ جو ہر ظلمت کو کافور کر دے۔ تیرے علم کا ایک شرارہ چمکے جو ہمارے قلوب سے شکوک و شبہات ختم کر دے۔ تیری رحمت کا ایک قطرہ برسے جو ہماری کشت مراد کو لہلہا دے۔

یا اللہ! یہ وہ شہر مکہ ہے جہاں تیرے رسول امین صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے۔ اور یہ اس مقدس رسول کی آسمانوں میں گونجتی ہوئی آواز ہے۔

"اے لوگو! تمہارے خون اور مال تم پر حرام ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ دنوں میں یہ دن، مہینوں میں یہ ماہ مکرم اور شہروں میں یہ شہر مبارک۔

"بولو! کیا میں نے حق تبلیغ ادا کر دیا؟ یا اللہ تو گواہ ہے۔

"لوگو! اب شیطان اس سرزمین میں اپنی پرستش سے مایوس ہو چکا ہے لیکن وہ اس بات پر خوش ہے کہ حقیر اور معمولی اعمال میں تم اس کی پیروی کرتے ہو۔ خبردار! میرے بعد ایک دوسرے کی گردن مار کر کافر نہ بن جانا۔ میں تمہارے لئے ایسی شمع ہدایت چھوڑے جاتا ہوں کہ تم کبھی نہ بھٹکو گے۔

"یاد رکھو شمع ہدایت کتاب اللہ ہے۔ کیا میں نے حق تبلیغ ادا کر دیا؟ یا اللہ تو گواہ رہ۔ لوگو! تمہارا رب ایک ہے۔ تمہارا خدا ایک ہے تم سب آدم کی اولاد ہو۔ آدم مٹی سے بنا ہے تم میں زیادہ مکرم وہ ہے جو زیادہ متقی ہو۔ نہ عربی کو عجمی پر فوقیت ہے نہ عجمی کو عربی پر۔ فوقیت صرف تقوے سے ہے۔ میں نے تم تک یہ پیغام پہنچا دیا؟ یا اللہ تو شاہد ہے۔"

خدایا یہ حاجی تشنہ کام ہیں تو اپنی رحمت کی نہر سے اُن کو سیراب کر دے۔ یہ مسافر ہیں دھوپ میں جھلسے ہوئے تیرے ظل عاطفت کے طالب، تو ان کو سایۂ رحمت میں لے لے۔ گم کردہ راہ ہیں تو ان کو صراط مستقیم پر چلا۔ ان کے قلوب میں جذبۂ اُلفت پیدا کر۔ ان کو متحد کر دے۔

یہ میدانِ عرفات ہے، مخلوقِ خدا ننگے سر کھڑی ہے۔ خوف و خشیت اور بیم و رجا کا غلبہ ہے۔ ہونٹ ہل رہے ہیں۔ لبیک اللّٰھم لبیک کی صدائیں بلند ہو رہی ہیں۔ دل و زبان ہم آہنگ ہیں۔ گویا کہ ساری دنیا کے مسلمان اس میدان میں جمع ہیں بلکہ خود اسلام اپنی تمام صفات جمال و جلال کے ساتھ عرفات میں موجود ہے۔ اسلامی دنیا کے سارے وطن اور عظمتِ اسلام کی ساری تاریخ یہاں نمایاں ہے۔ کیا یہ اجتماعِ عظیم سلسلۂ تاریخ کی وہ کڑی نہیں ہے جس کی ابتدا ساڑھے تیرہ سو سال قبل رسول اللہ ﷺ نے اور آپ کے جانثار صحابیوں نے کی تھی۔ اس وقت سے لے کر آج تک اس زنجیر کے حلقوں میں بلا انقطاع اضافہ ہو رہا ہے۔ یہ ہے اسلام کا ماضی اور حال، مگر اس سے وہی شخص بصیرت حاصل کر سکتا ہے جس کے سینہ میں دلِ بیدار ہو۔

مگر افسوس کہ مسلمان کی آنکھ پر غفلت کا پردہ پڑا ہے۔ اس کو اسلامی جمعیت اور اخوتِ روحانی کا پورا احساس نہیں ہے۔ بلکہ بحیثیت مجموعی مسلمان بے حسی کا شکار ہیں۔ اور اسی لئے حج کے ثمرات سے محروم ہیں۔

کاش یہاں عالمِ اسلام کی شیرازہ بندی اور مصالح ملّی پر غور ہوتا۔ دینی اور دنیوی مسائل حل کئے جاتے اور منظم پروگرام کے مطابق عملی اقدام ہوتا۔

حقیقی حج یہ ہے کہ مسلمان فرائض و مسالک حج ادا کر کے معصیت، ہوا پرستی اور آرائش دنیوی سے پاک ہو کر آپس میں خلوص، محبت اور برادرانہ ربط پیدا کریں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ دنیا کے اس عظیم الشان اجتماع کو ایک مستحکم نظام بنا کر مسلمان باہم متعارف ہوں اور ان میں سے ممتاز اہل الرائے قرآن و سنت کی روشنی میں سر جوڑ کر ملتِ اسلامیہ کی حکیمانہ نباضی کریں۔ امراض کی تشخیص کی جائے اور صحیح نسخے تجویز کئے جائیں۔ آج دنیا انتشار و اضطراب میں مبتلا ہے۔ ادیانِ باطلہ اور خبیث الطبع افراد اسلامی عقائد و اصول پر حملہ کر کے سادہ لوح اور کم علم مسلمانوں کو گمراہ کرنے کے درپے ہیں۔ ایسے پُر آشوب دور میں صرف وہی لوگ ثابت قدم رہ سکتے ہیں جن کا کردار مضبوط ہو۔

مسلمانو! تمہارا فرض ہے کہ مکاری، عیاری اور ہوا پرستی کے اس زمانے میں اپنے ایمان و ایقان کے تحفظ اور ادب، شریعت و سنتِ نبوی کے احیاء کے لئے جو کچھ تمہارے امکان میں ہو کر ڈالو۔ اور اس کے لئے حج کے اجتماع سے بہتر کوئی اور موقع نہیں ہو سکتا۔

میری دعا ہے کہ خدائے قادر ہمیں راہِ راست پر چلنے کی توفیق دے۔

ثقافت
بشیر احمد ڈار

مانی اور اس کا فلسفۂ اخلاق

(۳)

اگرچہ تمام انسانوں کا مقصدِ حیات یہی ہے کہ وہ نور کے اجزائے پاکیزہ کو ظلمات کے اجزائے خبیثہ سے علیحدہ کرنے میں مدد دیں لیکن فطرتی صلاحیتوں کے اختلاف کے باعث یہ ممکن نہیں کہ سبھی انسان ایک ہی طرح کی عملی زندگی اختیار کریں۔ اس اصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مانی نے اپنے پیروؤں کو پانچ مختلف حصوں میں تقسیم کیا۔ معلمون مشمون، قسیسون، صدیقون، سماعون (نیوشندگان)۔ لیکن عام طور پر دو ہی گروہ مشہور ہیں، صدیقون[1] یا وزیدگاں اور نیوشندگان۔ ان میں سے ہر ایک کی تعداد کچھ عرصے تک تو مقرر رہی لیکن بعد میں اس پر قائم رہنا مشکل ہو گیا اور اس لئے یہ تعداد بدلتی رہی۔ لیکن وزیدگان کی حیثیت مانوی مذہب میں عیسائی کلیسا کے عالم یا برہمنوں کی طرح نہ تھی۔ اس کے ذمہ مذہبی رسوم کی ادائیگی کا بار یا فرض نہ تھا جو ان کے علاوہ اور کوئی نہ کر سکے اور نہ ان کے ہاں کسی قسم کی مذہبی اجارہ داری مخصوص تھی۔ ان کی خصوصی صفت صرف یہ تھی کہ وہ اپنے دین کے علم میں دوسروں سے فائق تھے اور اپنے دینی مطالبات اور تقاضوں کو ادا کرنے میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے اور اپنے اوپر وہ چیزیں بھی حرام کر لیتے تھے جو نیوشندگاں کے لئے جائز اور حلال تھیں۔ یہ حلال و حرام کی تمیز مانیوں کے ہاں تین مہروں کے نام سے موسوم تھی۔ پہلی مہر دہان تھی یعنی کفر آمیز اور ناپاک کلام اور حرام اشیاء کے استعمال سے پرہیز۔ دوسری مہر دست یعنی ہاتھوں کو ان تمام کاموں سے روکنا جن سے نور کو ضرر پہنچے اور تیسری مہر دل یعنی ناپاک اور شہوانی خواہشات سے پرہیز کرنا۔ ان تین علی مہروں کے احکام وزیدگاں اور نیوشگاں کے لئے مختلف تھے۔ وزیدگاں کو اجازت نہ تھی کہ ایسا پیشہ اختیار کریں جس سے عناصر کو ضرر پہنچے یا دولت کی تلاش کریں یا دُنیاوی آسائشوں کے درپے ہوں۔ گوشت کھانا ان کے لئے ممنوع تھا اور نباتات کا اکھاڑنا بھی ان کے لئے گناہ تھا کیونکہ اس طرح نباتات کے اجزائے نور کے ضائع ہونے کا امکان ہے۔ ان کیلئے

---

[1] صدیق کے لفظی معنی سچے کے ہیں لیکن مانویوں میں جو لفظ رائج تھا وہ سریانی زبان کا زدّیق تھا جس کے معنی نیک کے ہیں اور یہی لفظ تھا جس سے بعد میں لفظ زندیق بنا جو پہلے ساسانیوں کے عہد میں عام مانویوں کے لئے استعمال ہوتا رہا اور بعد میں مسلمانوں میں بھی اسی مفہوم میں بولا جاتا رہا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد زندیق، زنادقہ اور زندقہ ہر اس فرقے پر چسپاں کیا جانے لگا جو مروجہ اسلامی عقائد کے خلاف تھا۔

شراب بھی حرام تھی۔ بقول بیرونی انہیں تاکید تھی کہ ایک دن کی خوراک اور ایک سال کے کپڑوں سے زیادہ اپنے پاس کچھ نہ رکھیں۔ تجرد کی زندگی ان کے لئے ناگزیر تھی کیونکہ مانی کے نزدیک زندہ چیزوں کی ہلاکت اور افزائش نسل دونوں نور اور ظلمت کی آمیزش کو برقرار رکھنے میں مددگار ہوتے ہیں اور اس لئے مقاصدِ حیات کے منافی۔ ان کی زندگی کا مقصدِ وحید یہ تھا کہ لوگوں کو راہِ راست کی تلقین کرتے رہیں اور اس لئے وہ ہمیشہ سفر میں رہتے تھے۔ نیوشگان کے لئے قواعد اتنے سخت نہ تھے۔ دنیاوی کام کرنے کی انہیں پوری اجازت تھی۔ ان کے لئے گوشت کھانا حلال تھا مگر اپنے ہاتھ سے کسی جانور کو ذبح کرنا ممنوع تھا۔ شادی کی بھی اجازت تھی لیکن ان کے لئے عام ہدایت تھی کہ وہ دنیا سے دل نہ لگائیں اور بلند اخلاقی معیار اور مقصدِ حیات کو ہمیشہ نگاہ کے سامنے رکھیں۔ نیوشگاں کے مختلف فرائض میں یہ چیز بھی شامل تھی کہ وہ ونیدگاں کے لئے ساگ پات توڑ کر پکا کر ان کے سامنے رکھیں اور ان کی دیگر ضروریات کی ذمہ داری بھی انہی پر تھی جب کھانا ان کے سامنے رکھا جاتا تو وہ پہلے دعا کرتے اور اناج کو مخاطب کر کے کہتے کہ نہ میں نے تمہیں بویا، نہ کاٹا، نہ پیسا اور نہ آگ پر رکھا۔ کسی دوسرے نے یہ تمام کام کئے اس لئے میں تمہارے کھانے میں بالکل بے گناہ ہوں۔ اس کے بعد وہ شنوندگان کے لئے دعا کرتے کہ نباتات اور اناج کے حاصل کرنے میں جو گناہ ان سے سرزد ہوا ہے خدا اس کو معاف کرے۔ زکوٰۃ دینا، روزہ رکھنا اور نماز پڑھنا سب کے لئے فرض تھا۔ مہینے میں سات دن روزہ رکھا جاتا تھا اور دن رات میں چار نمازیں ہوتی تھیں۔ نماز سے پہلے پانی کے ساتھ مسح کیا جاتا تھا۔ اگر پانی میسر نہ ہو تو ریت یا کوئی اور اسی قسم کی چیز مسح کے لئے استعمال کی جاتی تھی۔ ہر نماز میں بارہ دفعہ سجدہ کیا جاتا تھا۔ نیوشگاں اتوار کو اور ونیدگاں پیر کو مقدس مانتے تھے اور اس دن روزہ رکھتے تھے۔ خیرات کا دینا واجب تھا لیکن غیر مانویوں کو روٹی اور پانی دینا منع تھا کیونکہ اس طرح اجزائے نور اور اجزائے ظلمت کی آمیزش کا اندیشہ تھا۔ لیکن کپڑا یا نقدیا کوئی اور چیز جو ان کے نزدیک نور سے خالی ہو دینے میں مضائقہ نہ تھا۔ جادو اور بت پرستی کی بہت سختی سے ممانعت کی گئی تھی۔

ابن ندیم نے مانویوں کی نماز کے چند الفاظ نقل کئے ہیں جو ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

۱۔ مبارک ہے ہمارا ہادی، فارقلیط، نور کا پیغمبر، مبارک ہیں اس کے محافظ فرشتے اور قابلِ ستائش ہیں اس کے نورانی گروہ۔

۲۔ قابلِ ستائش ہو تم اے نور مجسم مانی ہمارا ہادی، نورانیت کا مصدر و منبع، شاخِ حیات، وہ شجرِ عظیم جو سرتاپا بیماریوں کے لئے اکسیرِ اعظم ہے۔

۳۔ میں صدقِ دل اور سچی زبان سے خدائے بزرگ و برتر منبع و مصدر انوار کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں اور اسکی حمد کرتا ہوں۔ تم ہی قابلِ ستائش و عبادت ہو، اور یہ مبارک و سعید دنیا جو تمہارے ہاتھوں ظاہر ہوئی قابلِ تعریف ہے۔ وہ تمہاری عبادت کرتا ہے جو تمہارے نورانی و مقدس گروہ، تمہارے کلمے، تمہاری قوت و شوکت کی اور ہر اس چیز کی

جو تمہیں اچھی معلوم ہوتی ہے تعریف کرتا ہے کیونکہ تم ہی وہ خدا ہو جو سراسر صداقت، زندگی اور تقدس ہے۔

۴۔ میں ان تمام منور فرشتوں، تمام روشنیوں اور تمام نورانی گروہوں کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں جو خدائے عظیم و برتر کے حکم سے موجود ہوئے ہیں۔

۵۔ میں ان تمام عظیم و مقدس گروہوں اور نورانی دیوتاؤں کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں جنہوں نے اپنی حکمت و دانائی سے ظلمت کے تاریک و محیط پردوں کو اٹھا دیا اور ان پر قابو پایا۔

۶۔ میں قوت و عظمت کے باپ، صاحب جلال و نور.... کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں۔

ان دعاؤں میں عرفانیوں جیسی قنوطیت اور دنیا بیزاری کا شائبہ بھی موجود نہیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مانی کا نظریۂ کائنات و تخلیق آدم بہت کچھ اسی ماحول کی پیداوار ہے جس میں عیسائیت نے آنکھ کھولی اور جس سے اس نے مصالحت بھی کی لیکن جہاں تک توبہ و استغفار اور گناہ کا تصور ہے اس معاملہ میں مانی کا نظریہ بالکل صحت مند تھا۔ اس کا خیال تھا کہ انسان فطری طور پر گناہ کا پلندہ نہیں جس کے لئے کسی ابن اللہ[1] کو کفارہ ادا کرنے کے لئے صلیب پر چڑھ کر قربانی دینی پڑے۔ انسان فطری طور پر گناہ گار نہیں بلکہ کمزور ہے اور اس کے باعث گاہے بگاہے اس سے عمداً اور اکثر دفعہ سہواً غلطیاں اور نافرمانیاں ہو جاتی ہیں لیکن اگر وہ اپنی غلطی کو محسوس کرے تو توبہ و استغفار سے اپنی کوتاہیوں کے نتائج سے بچ سکتا ہے۔ مانویوں کا عقیدہ تھا کہ توبہ سے معافی ہو جاتی ہے کیونکہ آدمیوں کو اس کے گناہوں کے سبب سزا نہیں ملتی بلکہ گناہوں پر نادم نہ ہونے پر سزا ملتی ہے۔ قرآن میں آدم کی لغزش کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ جب اس نے نافرمانی سے توبہ کر لی اور وہ قبول ہوئی تو گویا وہ اپنی نافرمانی پر عذاب کا مستحق نہ رہا۔ گناہ گاری کا جو داغ اس کے دامن پر لگ گیا تھا وہ دھوڈالا گیا۔ عیسائیوں کے ہاں اس کے برعکس یہ تصور موجود ہے کہ گناہ کا داغ نہ صرف یہ کہ آدم کے ساتھ ہمیشہ کے لئے لگا رہا بلکہ اس کا اثر تمام بنی آدم میں تا قیامت موجود رہیگا اور ان کی تمام اخلاقی کوششیں اس داغ کو دور نہیں کر سکتیں۔ بائیبل میں آتا ہے کہ آدم کو جنت سے زمین پر بھیجنا اسی گناہ کی سزا کے طور پر تھا چونکہ یہ دنیا دار العذاب ہے۔ مانی کے پیرو ہر نماز میں کہتے ہیں کہ "یہ دنیا مبارک و سعید ہے جو خدائے نور کے ہاتھوں عالم وجود میں آئی"۔ اسلام میں توبہ کا مفہوم یہی ہے کہ انسان سے ایک غلطی سرزد ہوئی لیکن اس پر ندامت سے وہ اپنے خدا کی طرف پلٹ آتا ہے ؎

این درگہ ما درگہ نومیدی نیست صد بار اگر توبہ شکستی باز آ

---

[1] مانوی کتابوں میں ایک جگہ مانی کے لئے "ابن اللہ" کا لفظ ملتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں نبیوں اور رسولوں کے لئے یہ لفظ عام طور پر مستعمل ہوتا تھا اور اس میں وہ مفہوم پوشیدہ نہیں تھا جو بعد میں عیسائیوں نے عرفانی تماثیل کے زیر اثر اور اپنے زمانے کے رجحانات سے مصالحت کرنے کے لئے اختیار کیا۔

ایک جگہ قرآن میں صحیح مومن کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

التائبون العابدون الحامدون السائحون الراکعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناھون عن المنکر والحافظون لحدود اللہ وبشر المومنین (۹: ۱۱۲)

توبہ کرنے والے، اس کی عبادت کرنے والے، اس کی تعریف کرنے والے اس کی خاطر زمین میں گردش کرنے والے، اس کے آگے رکوع وسجود کرنے والے، نیکی کا حکم دینے والے، بدی سے روکنے والے اور اللہ کی حدود کی حفاظت کرنیوالے، ان مومنین کو خوشخبری دیدو۔

جس انداز سے یہاں لفظ "تائبون" استعمال ہوا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہلِ ایمان کی صفت ہے کہ وہ ایک ہی مرتبہ نہیں بلکہ ہمیشہ توبہ کرتے رہتے ہیں اور اسی پلٹ آنے میں ظلمات سے نور کی طرف رجوع کرنے میں ان کا علو شان مضمر ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں اس چیز کو تسلیم کیا گیا ہے کہ انسان اپنی کمزوری کے باعث اکثر غلط راستے پر گامزن ہو جاتا ہے لیکن اگر اس کا بنیادی رشتہ خدا سے قائم رہے اور وہ اپنی غلطیوں پر نادم ہوتا رہے تو وہ خسران سے بچ جاتا ہے:

ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم۔ (۴: ۳۱)

اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے پرہیز کرتے رہو جن سے تمہیں منع کیا جا رہا ہے تو تمہاری چھوٹی موٹی برائیوں کو ہم تمہارے حساب سے ساقط کردیں گے۔

اس آیت سے گناہوں کو دو حصوں میں تقسیم کرنا صغائر و کبائر، مستنبط نہیں ہوتا بلکہ صحیح مفہوم یہی معلوم ہوتا ہے کہ دینِ حق کے چند بنیادی تقاضے ہیں اور چند مضرات۔ اگر انسان ان بنیادی تقاضوں کو ہمیشہ سامنے رکھے اور ان کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کرے تو اس سلسلہ میں اس کی فروگذاشتیں قابلِ سزا متصور نہیں ہونگی اور پھر اس کے علاوہ ان کوتاہیوں کے باوجود اس کے نیک اعمال کا پلڑا بھاری ہے تو یہ لغزشیں بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں:

ان الحسنات یذھبن السیئات۔ یقیناً نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں۔

گناہوں کے سلسلے میں مانیوں کی ایک کتاب "خواست توانست" چینی ترکستان سے دریافت ہوئی ہے جسے ایک قسم کا اعتراف نامہ کہنا چاہیئے۔ اگرچہ اس میں محض اعترافات و استغفارات کے ساتھ ہی ساتھ کچھ مانوی عقائد کی تفصیل بھی موجود ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مانوی اخلاق میں کیا کیا حدود و اصول مقرر کئے گئے ہیں۔

(۱) خدا کے متعلق لکھا ہے کہ خدا کو خالقِ کل یعنی خیر و شر دونوں کا خالق کہنا کہ خدا ہی ہے جو زندگی کو پیدا کرتا اور فنا کرتا ہے ــــ غلط عقیدے ہیں۔" اے خدا اگر نادانستہ میری زبان سے یا میرے دل میں یہ تصورات آئے ہوں تو میں تیرے ساتھ اس سے پناہ مانگتا ہوں، استغفر اللہ[1]

(۲) اگر ہم نے اپنے ہاتھوں کی دس سانپ کی شکل کی انگلیوں اور بتیس دانتوں سے جاندار چیزوں کو بطور اکل

---

[1] اصل کتاب میں جو پہلوی الفاظ (منا ستار حرزہ) ہیں ان کا لغوی ترجمہ ہے "اے خدا میرے دھبے کو دھو ڈال"۔

و شرب استعمال کر کے نورِ ازل کو نقصان پہنچایا ہو، اس خشک زمین، پانچ قسم کے حیوانات[1] یا درختوں پر ظلم کیا ہو تو اے خدا میرے گناہوں سے درگذر کر۔ استغفر اللہ

(۳) اگر مجھ سے گزرے ہوئے پیغمبروں (نبیوں)، یا موجودہ صدیقوں کے خلاف کوئی حرکت ہوگئی ہو، اگر خدا کی شریعت کو قبول کر لینے کے بعد اس کی اشاعت میں کوتاہی کی ہو تو استغفر اللہ

(۴) اگر میں نے کسی جاندار کو تکلیف دی ہو، مارا، ڈرایا یا ناراض کیا ہو، تو استغفر اللہ

(۵) دس برائیاں جن سے بچنا ضروری ہے درج ذیل ہیں: جھوٹ، دروغ حلفی، ایک غلط کار انسان کی تصدیق کرنا، ایک بے گناہ انسان کو ستانا، غیب سے دشمنی پیدا کرنا، جادو کے کام کرنا، بہت سے جانوروں کو مارنا، دھوکا، امانت میں خیانت کرنا، چاند اور سورج[2] کی ناراضگی مول لینا وغیرہ۔

(۶) غلط نبیوں پر ایمان لانا، غلط روزے رکھنا، غلط طریقے سے خیرات دینا، غلط کاموں سے اچھے اجر کی توقع رکھنا، زندہ جانوروں کی قربانی دینا سب ممنوعات ہیں۔

(۷) جب سے مجھے صحیح خدا اور خالص شریعت کا علم ہوا ہے، میں دو بنیادوں اور تین لمحات کے قانون[3] کی صحیح نوعیت سے واقف ہو چکا ہوں، یہ بھی جان گیا ہوں کہ نور کی بنیاد جنت ہے اور ظلمت کی بنیاد جہنم..... یہ بھی علم ہو گیا ہے کہ زمین اور آسمان کا کون خالق ہے اور کس طرح یہ دونوں تحلیل ہونگے، کس طرح نور اور ظلمت کے ذرات علیحدہ ہونگے اور اس کے بعد کیا ہوگا۔ ہم سب سے منہ موڑ کر خدائے برتر، سورج اور چاند اور پیغمبروں پر آسرا کئے ہوئے ہیں۔ ہم نے اپنے دلوں پر عشق، ایمان، تقوٰے، (یعنی خوف)، اور حکمت کی چار مہریں لگا لی ہیں۔ اگر میں اس عقیدے سے انحراف کروں تو خدا مجھے پناہ میں رکھے۔

(۸) اگر خیرات و صدقات میں، روزہ رکھنے یا شریعت کے دوسرے احکام پر عمل کرنے میں مجھ سے کوئی فروگذاشت ہوئی ہو تو میں خدا سے استغفار کرتا ہوں۔

(۹) میں خدا سے اپنی زبان، دل، کان، آنکھوں کی فروگذاشتوں سے پناہ مانگتا ہوں۔

(۱۰) دس احکام کے متعلق لکھا ہے کہ ان میں سے تین کی پیروی منہ سے، تین کی دل سے، تین کی ہاتھ سے اور ایک کی سارے نفس سے ہونی چاہیئے۔ اگر بری صحبت سے یا دنیاوی دلچسپیوں کے باعث کوئی کوتاہی سرزد ہو تو میں خدا سے

---

[1] پانچ قسم کے حیوان یہ ہیں: انسان، چوپائے، اڑنے والے جانور، آبی جانور اور کیڑے مکوڑے۔

[2] مانوی عقیدے کے مطابق چاند اور سورج زندہ نورانی ہستیاں ہیں جن کا کام یہ ہے کہ کائنات کے نورانی ذرات کو ظلمات سے علیحدہ کرتے رہیں، اس لئے کسی کا یہ کہنا کہ وہ مردہ اور بے جان ہیں اور محض مشینی طور پر اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں مانویوں کے نزدیک فسق ہے۔

[3] دو بنیادوں سے مراد نور اور ظلمت، تین لمحات سے ماضی، حال اور مستقبل ہے۔

مغفرت کا طلبگار رہوں۔ مانی کے دس احکام یہ ہیں:

مندرجہ ذیل بُرائیوں سے بچو: (۱) بُت پرستی (۲) جھوٹ (۳) لالچ (۴) قتل وخون (۵) زنا (۶) چوری (۷) جادو یا اسی طرح کے منتر جنتر (۸) مذہب کے متعلق شکوک وشبہات کا شکار ہونا (۹) کاروبار میں سستی اور بے پروائی۔

(۱۱) آخری حکم یہ ہے کہ دن میں چار (یا سات) دفعہ نماز ادا کی جائے[1]۔

مانی کے تمام نظامِ اخلاق کی بنیاد جس نظریۂ حیات وکائنات پر مبنی ہے اس کا لازمی نتیجہ رہبانیت ہے اور یہی اس کے مفصل احکام سے نظر آتا ہے۔ لیکن رہبانی نظریۂ حیات چونکہ انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتا اس لئے لازمی طور پر ایسے تمام رہبانی طرز کے اخلاقی نظاموں میں انسانوں کو دو مختلف النوع گروہوں میں تقسیم کیا جاتا رہا ہے۔ مثلاً گوتم کے اخلاقی نظام میں دنیاوی زندگی کے مختلف تمدنی مشاغل کو نروان کے راستے میں ایک رکاوٹ سمجھا جاتا رہا اور اس لئے بدھ مت کے پیروؤں میں سے ایک منتخب گروہ جو ہمیشہ اقلیت میں رہا ہے ایسا تھا جو شادی اور گرہستی کی ذمہ داریوں سے علیحدہ رہا جس نے اپنے روزمرہ کی فطری ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کبھی عملی زندگی میں شرکت نہ کی بلکہ دوسرے لوگوں سے بھیک مانگ کر پیٹ کی آگ بجھاتا رہا لیکن اس مختصر سی اقلیت کے علاوہ بدھ مت کے دوسرے پیرو اسی طرح زندگی کے تمدنی تقاضوں کو پورا کرتے رہے جس طرح دوسرے مذاہب کے لوگ تھے۔ آخر اس نظامِ اخلاق سے کیا انقلابی تبدیلی کی اُمید ہوسکتی ہے جس سے مستفید ہونے والے سارے معاشرے میں صرف چند افراد ہوں؟ اسی غیر فطری معاشرتی تقسیم کا نتیجہ تھا کہ گوتم کی کئی سالوں کی مسلسل کوششوں اور بعد میں کئی بادشاہوں کی تبلیغی سرگرمیوں کے باوجود ہندوستان میں ذات پات کی تقسیم ختم نہ ہوسکی۔ اسی لئے بعض مفکرین کا کہنا حق بجانب ہے کہ بدھ مت کو ہندو معاشرے کی اصلاحی تحریک کہنا ہی غلط ہے کیونکہ اس کے ہاتھوں کوئی اصلاحی کام نہ ہوسکا۔

یونان میں رواقی مفکرین نے اپنے اخلاقی نظام کی بنیاد حکمت اور عقل پر رکھی اور انسانی جذبات ورجحانات کو تمام بداخلاقی کا منبع سمجھتے ہوئے درخورِ اعتنا نہ سمجھا۔ چنانچہ ان کے ہاں بھی معاشرے کی تقسیم موجود تھی۔ ایک طرف تو وہ اقلیت تھی جو حکمت وعقل کے صحیح حامل قرار دئے جاتے تھے اور دوسری طرف وہ اکثریت تھی جن کو ان کی اصطلاح میں نادان یا بے وقوف کا خطاب ملا۔ اُن کے خیال میں یہ تفریق اتنی مطلق تھی کہ تمام انسان ان دونوں میں سے کسی ایک میں ضرور شامل ہونگے اور کوئی تیسری شق نہیں جس میں کوئی شامل سمجھا جائے۔ اگر اخلاق کی بنیاد محض عقل وحکمت پر رکھی جائے

---

[1] یہ فہرست ابنِ ندیم سے لی گئی ہے۔ شہرستانی نے مندرجہ ذیل احکام بیان کئے ہیں:

عُشر تمام احوال، چہار وقت نماز، دعا و توجہ بہ حق، ترک دروغ ودزدی وزنا وبخل وسحر وعبادت اوثان (بتاں) وترک آں کہ بجاندار ذی روحی مکروہ برساند۔

تو لازماً انسانوں کی اکثریت کو بے وقوفوں کی صف میں شامل ہو کر سوائے بداخلاقی کی زندگی گزارنے کے اور کوئی راستہ نہیں۔ گویا یہ تقسیم خود اخلاقی اصولوں کی نفی پر منتج ہو کر رہتی ہے۔ اسی قسم کا نقطۂ نگاہ تمام ان فکری نظاموں میں پایا جاتا ہے جو وحدت وجود کے تصوّر پر قائم ہیں۔ ہندوستان میں اگر ایک طرف ویدانت کا خشک اور عقلی فلسفہ مروج تھا تو دوسری طرف عوام اپنے جذبات کی تسکین کے لئے ہر طبعی اور مادی چیز کے آگے سر جھکاتے رہے اور اس طرح معاشرہ دو مختلف گروہوں میں منقسم رہا۔ ایک طرف تو وہ بے شمار بلند مرتبہ رشی اور سادھو تھے جنہوں نے ریاضت اور نفس کشی سے بلند ترین اخلاقی زندگی بسر کی اور دوسری طرف انسانوں کا وہ کثیر ہجوم تھا جن کے لئے اس صبر آزما زندگی میں کوئی کشش نہ تھی، جن کے دل میں اس خدائے مطلق و موہوم کے لئے کوئی جذبہ پیدا نہ ہو سکا اور اس لئے وہ مجبور تھے کہ اپنے جذبات کی تسکین کے لئے ہر درخت و پتھر کے سامنے اپنا سر جھکا دیں۔ ایسی ہی حالت مسلمانوں میں تصوّف نے پیدا کی۔ جب اُنہوں نے دیکھا کہ پیروں اور بزرگوں کی کٹھن ریاضتیں ان کے لئے ممکن نہیں تو اُنہوں نے خدائے واحد کی سیدھی سادھی عبادت ترک کر کے ان پیروں کے دامن سے وابستہ ہونا بہترین مقصد قرار دے لیا اور ان کے دل میں یہ تصوّر بیٹھ گیا کہ خواہ کیسی ہی بداخلاقی کی زندگی بسر کی جائے۔ اگر کسی پیر کے مرید ہو گئے تو بس ان کی نجات کے لئے یہی کافی ہے۔

عرفانی حکماء کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ عرفان کے تصوّر نے ان کے ہاں بھی یہی تفریق پیدا کر دی تھی ــــــ چونکہ ہر شخص عرفان حاصل نہیں کر سکتا اس لئے نجات کا دروازہ صرف چند منتخب اشخاص کے لئے کھلا ہے۔ باقی لوگ نہ اس کے اہل ہیں اور نہ خدا نے ان کی نجات کا ذمہ لیا ہے اس لئے اخلاقی اصول صرف معدودے چند لوگوں کے لئے ہی ہیں۔ انسانوں کی اکثریت کے لئے سوائے بداخلاقی کے اور کوئی چارہ نہیں۔ عیسائیت اور مانویت بھی اسی طرح اس غلط اصول کے شکار ہوئے۔ اگر اخلاقی معیار کو بہت بلند رکھا جائے جس سے مطابقت ہر شخص کے لئے ممکن نہ ہو تو اس تفریق کا نتیجہ اس کے سوائے کچھ نہیں کہ انسانوں کی اکثریت کو اخلاقی معاملات میں پوری آزادی اور بے راہ روی کے راستہ پر چھوڑ دیا جائے۔ چند انسانوں کے لئے حدود اور اصول کی سختی باقی انسانوں کے لئے اباحت کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہوتی ہے۔ اگر مانی کے خیال میں یہ تمام کائنات نور و ظلمت کی آمیزش کا نتیجہ ہے اور اس کی تخلیق کا واحد مقصد یہ ہے کہ نور کے ذرّات کو ظلمت کے عناصر سے علٰحدہ کر دیا جائے تو اس مقصد کے حصول کے لئے یہ کونسی عقلمندی ہے کہ صرف ایک مختصر سی اقلیت ہی (صدیق) اپنی زندگی کو وقف کرے اور باقی انسان وہی طریقہ زندگی اختیار کرتے چلے جائیں جس سے یہ مقصد فوت ہوتا ہو۔ یہی تضاد تھا جس کو ایک روایت کے بموجب زرتشتی موبدان موبد نے شاہی دربار میں مانی کے سامنے پیش کیا اور جس کا کوئی جواب وہ نہ دے سکا۔ اس نے مانی سے سوال کیا کہ اگر انسانی وجود شاہ ظلمت کی تخلیق ہے اور ملک جنان نور کا مقصد شاہ ظلمت کو شکست دینا ہے تو کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم کو یعنی مانی کو قتل کر دیا

جائے اور اس طرح اس کے اصول کے مطابق نور کے عناصر کو ظلمت کے پنجے سے چھڑا دیا جائے؟ اگر نباتات اور گوشت کے استعمال سے نورانی اجزا کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، اگر قطع نسل انسانی ہی ایک بہترین اور صحیح راستہ ہے تو پھر اس میں مصالحت کیوں روا رکھی جائے؟

مانی کا نظریۂ حیات خالص راہبانہ تھا اور اس لئے اس کے نظامِ اخلاق کا نفیٔ حیات پر منتج ہونا ایک لازمی امر تھا۔ ایسے نظامِ اخلاق کے لئے دو ہی راستے ہیں۔ یا تو وہ منطقی حیثیت سے تمام نسل انسانی کے انقطاع کی حوصلہ افزائی کرے یا عام لوگوں کو اس سے مستثنےٰ کرکے ان کے لئے اباحت کا دروازہ کھول دے۔ ایسے نظامِ حیات کی مخالفت زرتشت کے پیروؤں کے لئے ایک یقینی بات تھی۔ زرتشت کا مذہب ایک حقیقت پسندانہ دین تھا جس نے نہ صرف تمدنی زندگی کی ذمہ داریوں کو قبول کرنے کی دعوت دی بلکہ اس کو ترقی دینے کے لئے لوگوں کو متوجہ کیا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ ثنویت اور زرتشتی مذاہب دونوں ایک ہی بنیادی فکر یعنی ثنویت کے حامی ہیں لیکن جیسا کہ ہم پچھلے مضمون میں تفصیل سے بیان کرچکے ہیں مزدیسنا کو کسی حیثیت میں بھی ثنویت کا مذہب نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ مانی صحیح طور پر دو قدیم اصولوں کا مبلغ تھا۔ اس کے علاوہ ان کے اخلاقی نظاموں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ مزدیسنا اثبات حیات کا اور مانویت انکارِ حیات کا حامی ہے۔ پہلے کے نزدیک زندگی کا مقصد بدی اور شر کو مٹانا اور دوسرے کے نزدیک اس کائنات سے نور اور نیکی کے اجزا کو بدی اور ظلمت کے اجزا سے علیٰحدہ کرنا ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر آخر کار سارے نورانی اجزا کو ظلمات سے بچا لیا جائے اور پھر وہی حالات پیدا ہو جائیں جیسا کہ حملۂ ظلمت سے پہلے تھے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ شاہِ ظلمات پھر عالمِ نور کو دیکھ کر دوبارہ حملہ کرنے پر آمادہ ہو جائے؟ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہی کائنات، یہی انسان، یہی چاند و سورج، یہی زمین و آسمان پھر پیدا ہونگے اور شاید مسیح و مانی، بدھ و زرتشت بھی اس دنیا میں اسی طرح آموجود ہوں جس طرح اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ مانی کے نظام میں اگرچہ اس کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں لیکن نور و ظلمات دونوں کو مساوی طور پر قدیم تسلیم کرنے سے یہ دوری نقطۂ نظر کا پیدا ہونا یقینی ہے اور یہی قنوطیت کی بنیاد ہے جو مانویت کا ایک لازمی حصّہ ہے۔

لیکن جس اہم سوال کو مانی نے چھیڑا تھا وہ صرف مانوی مذہب تک محدود نہیں۔ اس سوال نے تقریباً ہر نظامِ فکر اور ہر مذہب کو کچھ نہ کچھ جواب دینے پر مجبور کیا ہے۔ اور اگر غور کیا جائے تو مانی کا حل دوسرے نظاموں سے کچھ زیادہ مختلف بھی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا شر کا وجود تخلیقِ آدم و کائنات سے پہلے تھا یا بعد میں؟ ایک جدید مغربی حکیم کی رائے ہے کہ اگر ہم ہبوطِ آدم کو انسان کی اس ارضی زندگی کا حصّہ قرار دیں تو اس سے شر کا مسئلہ حل نہیں ہو سکتا اور تقریباً یہی رائے مانی کی تھی اور اسی لئے اس نے انسان اوّل یعنی آدم کی تخلیق کو شر کے عالمِ وجود میں آنے سے مؤخر قرار دیا۔

آدم اور فرشتوں کا قصّہ بائبل اور قرآن دونوں میں مذکور ہے۔ آدم کی لغزش اور نافرمانی بدی کا پہلا مظاہرہ نہیں۔

اس سے پہلے شیطان خدا سے روگردانی کا مجرم قرار پا چکا تھا۔ قرآن میں ابلیس کو ملائکہ میں سے شمار کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس فرشتے سے یہ جرم کب اور کیوں سرزد ہؤا؟ اس سوال کے دو مختلف جواب دئے گئے ہیں۔ پہلے گروہ کا خیال ہے کہ ابلیس انسان سے حسد کرنے کی وجہ سے ذلیل و مردود ہؤا اور اسی لئے اس نے آدم سے انتقام لینے کے لئے اسے گمراہ کیا۔ اس کے مطابق بدی کا آغاز تخلیق آدم کے بعد لیکن آدم کی لغزش سے پہلے ہؤا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ابلیس کی ذلّت کا باعث غرور تھا جس میں وہ تخلیق آدم سے پہلے ہی مبتلا ہو چکا تھا۔ لیکن ہم ان میں سے کوئی بھی توجیہ قبول کریں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آدم کی تخلیق اس وقت ہوئی جبکہ نیکی اور بدی کی قوتیں پہلے ہی موجود تھیں۔ ایک طرف خدا منبع و مصدر خیر و خوبی، مالک اسماء حسنٰے اور دوسری طرف ابلیس جو آغاز میں اس نور ازلی کے تابع فرمان لیکن حقیقت میں باغی اور مصدر شر۔ اگر اس میں بدی کا شائبہ نہ تھا تو ایک خاص موقع پر آ کر اس سے بدی کا صدور کیسے ہو گیا؟ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان راہِ راست سے بھٹکتا ہے اس لئے کہ وہ ایک ایسی دنیا میں تخلیق کیا گیا جہاں دو قوتیں پہلے سے برسرِ پیکار تھیں، جہاں ایک طرف نور و خیر تھا اور دوسری طرف ظلمت و شر۔ اگرچہ نور و خیر زیادہ طاقت ور ہے تاہم ظلمت و شر کی عملی طاقت بھی کچھ کم نہیں اور یہی نظریہ تھا جس کو مانی نے تمثیلی طور پر پیش کیا۔

مزدک۔ مزدک ایک حیثیت سے مانی کا پیرو تھا کیونکہ اس کے نظامِ فکر میں چند تبدیلیوں کے سوا وہی ثنویت ملتی ہے جو مانی کے ہاں ہم دیکھ چکے ہیں۔ مزدک عام طور پر اپنی اشتراکیت کے لئے مشہور ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جس زمانے میں اس نے اپنی اصلاحی تحریک شروع کی اس کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا۔

ایرانی سوسائٹی کی بنیاد دو باتوں پر تھی، ایک نسب اور دوسری جائداد۔ امیروں اور عوام الناس کے درمیان ایک حدِ فاصل قائم تھی اور کوئی عام آدمی ترقی کر کے امراء میں داخل نہیں ہو سکتا تھا۔ دونوں گروہ سواری، لباس، مکان، باغ عورتوں اور خدمتگاروں کے لحاظ سے متمیز تھے۔ ایک جگہ اس فرق کو یوں بیان کیا گیا ہے "امراء کو عام پیشہ وروں اور ملازمین سے جو چیز ممتاز کرتی تھی وہ ان کی سواری کی شان و شوکت اور ان کے لباس اور ساز و سامان کی چمک دمک ہے، ان کی عورتیں اپنے ریشمی لباس سے پہچانی جاتی ہیں، ان کے سر بفلک محل، ان کی پوشاک، ان کے جوتے، ان کے پاجامے، ان کی ٹوپیاں، ان کا شکار اور ان کے دوسرے امیرانہ شوق، غرض ہر چیز ان کی عالی نسبی کا پتہ دیتی تھی" لیکن صرف یہ نمایاں فرق ہی نہ تھا بلکہ اس فرق و امتیاز کو جس چیز نے سب سے زیادہ عوام کے لئے تکلیف دہ بنا دیا تھا وہ ذات پات جیسی مطلق تفریق تھی۔ اگر کوئی عام پیشہ ور دولت حاصل کرنے کے بعد اس طمطراق کی زندگی بسر کرنا بھی چاہے تو اسے اجازت نہ تھی۔ امیروں کو کئی کئی شادیاں کرنے کی اجازت تھی۔ فردوسی نے اس بارے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ خسرو اوّل نوشیرواں کو جنگ کے سلسلے میں روپے کی ضرورت تھی۔ ایک موچی نے اس کو روپیہ اس شرط پر دینا منظور کیا کہ اس کے بیٹے کو دبیروں میں داخل کر لیا جائے۔ لیکن بادشاہ نے یہ شرط ماننے سے انکار کر دیا اور شاہنامہ کے الفاظ میں یوں کہا

چو فرزند ما برنشیند بہ تخت — دبیری بباید ش پیروز بخت
ہنر یابد از مرد موزہ فروش — سپارد بدو چشم بینا و گوش
بدست خرد مند مرد نژاد — نماند جز از حسرت و سرد باد
بما بر پس مرگ نفریں بود — چو آئین ایں روزگار ایں بود[1]

اس حکایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سوسائٹی کے طبقات کی یہ حد بندی اتنی سخت تھی کہ عوام الناس کو سوائے ظلم واستبداد سہنے کے اور کوئی اختیار نہ تھا۔ بادشاہ قباد نے اپنے پہلے دَورِ حکومت میں مزدکیوں کے ساتھ مصالحت کرلی تھی اور اس کا صحیح سبب یہ نہ تھا کہ وہ مزدکی ہوگیا تھا بلکہ وہ ان کی مدد سے امراء سلطنت کی قوت ختم کرنا چاہتا تھا جو اس کے راستے میں ہر قسم کی رکاوٹ بنے کھڑے تھے۔ اس تعصب اور ناانصافی کے ساتھ ساتھ ایران کی معاشی اور سیاسی حالت بالکل تباہی کے قریب تھی۔ ملک کے شمال، مغرب، جنوب اور مشرق کی طرف دشمنوں سے لڑائیاں، قحط، شکستیں، بیماریاں یہ تمام اسباب مل کر عوام الناس کے لئے انتہائی آزمائش تھے۔ ایسے حالات مزدک کی تحریک کے لئے کافی سازگار ثابت ہوئے اور حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ مزدکی اشتراکیت ایرانی سوسائٹی کے امراء اور بادشاہوں کی عیاشی اور ظلم کا ردعمل تھی۔ مزدک کا مقصد ایک طرف معاشرے کی اصلاح تھی اور دوسری طرف زرتشت اور مانیوں کے پیروؤں میں جو خرابیاں پیدا ہوچکی تھیں ان کا دور کرنا تھا۔

شہرستانی کا کہنا ہے کہ مانویت کی طرح مزدکیت میں بھی دو قدیم جوہر یعنی نور و ظلمت کو کائنات کی اصل تسلیم کیا گیا ہے فرق یہ ہے کہ مزدک کے نزدیک ظلمت کا فعل نور کے فعل کی طرح ارادے اور تدبیر پر مبنی نہیں بلکہ اندھا دھند اور اتفاقی ہوتا ہے اور اس لئے نور و ظلمت کی آمیزش جس سے مادی دنیا وجود میں آئی کسی باقاعدہ منصوبے کا نتیجہ نہیں بلکہ محض امر اتفاقی تھا۔ اسی طرح مزدکیت میں ظلمت پر نور کی برتری کو زیادہ نمایاں کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب اجزائے نور عناصر ظلمت سے علیحدہ ہونگے تو وہ بھی ایک اتفاقیہ امر ہوگا نہ کہ اختیاری۔ مانی کے پانچ عناصر نور کے مقابلہ میں مزدک نے صرف تین عناصر کو تسلیم کیا ہے۔ پانی، مٹی اور آگ۔ مزدک کے نزدیک خدا اور معبود کا تصور یہ ہے کہ وہ عالم بالا میں تخت پر بیٹھا ہوا ہے اسی طرح جس طرح خسرو اپنے تخت پر اور اس کے سامنے چار قوتیں حاضر ہیں: قوتِ تمیز، حفظ، فہم، سرور جس طرح خسرو کے دربار کا مدار چار شخصوں پر ہے: موبد موبدان، ہربد اکبر، اسپہبد، رامشگر۔

لیکن اگرچہ مزدک کے نزدیک اجزائے نور کا استخلاص امر اتفاقی ہوگا لیکن اس کے باوجود انسانوں کا فرض ہے کہ وہ اس عمل میں مدد کریں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہم ان تمام باتوں سے اجتناب کریں جن کے باعث روح کو مادے سے زیادہ وابستگی حاصل ہوتی ہے اس لئے مزدکیوں کو ہدایت تھی کہ حیوانات کو نہ مارا جائے اور نہ ان کا گوشت استعمال کیا جائے۔ خوراک کے معاملے میں سخت پابندیاں تھیں۔ مزدک نے لوگوں کو ایک دوسرے کی مخالفت اور نفرت اور لڑائی جھگڑے سے

---

[1] ایران بہ عہد ساسانیاں صفحہ ۴۱۲ - ۴۱۴

سختی سے منع کیا تھا اور چونکہ تمام معاشرتی بیماریوں کی اصل بنا اس کے نزدیک عدم مساوات تھی اس لئے اس نے ہر طرح کی عدم مساوات کے خلاف جہاد کیا تاکہ قوم میں فتنہ و فساد کی وجہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔ اس کا خیال تھا کہ خدا تعالےٰ نے روئے زمین پر زندگی کے وسائل بکثرت مہیا کئے ہیں لیکن بدقسمتی سے چند لوگ ان وسائل پر قبضہ کرنے کے بعد اکثریت کو اپنا غلام بنا لیتے ہیں اور اس طرح ظلم و فساد شروع ہوتا ہے۔ کسی شخص کو دوسرے کے مقابلہ پر مال اور اسباب اور عورتوں کا زیادہ حصہ لینے کا حق نہیں۔ اب اگر معاشرے کی ناانصافی سے ایسی غیر مساوی تقسیم عمل میں آچکی ہے تو پھر ہمارا فرض ہے کہ ہم اس فطری مساوات کو دوبارہ قائم کریں تاکہ دنیا سے ظلم و فساد کی بنا ہمیشہ کیلئے ختم ہو۔

اکثر مؤرخین نے تحریر کیا ہے کہ مزدک نے مال و دولت کی اشتراکیت کے ساتھ ساتھ عورتوں کی مشترک ملکیت کی بھی تعلیم دی لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ محض الزام معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم شروع میں اجمالاً ذکر کر چکے ہیں ایرانی معاشرے میں عدم مساوات اپنی انتہائی حد تک پہنچ چکی تھی۔ ذات پات کی انمٹ تفریق، عوام الناس کو امیروں اور وزیروں کا زرخرید غلام سمجھنا، امراء کا بلا تحدید شادیاں وغیرہ وغیرہ ایسے امور تھے جن کے خلاف مزدک ہی نے آواز بلند کی۔ بادشاہ قباد کے متعلق بعض مورخین لکھتے ہیں کہ اس نے مزدک کے مشورے سے قحط کے زمانے میں اعلان کرا دیا کہ جو شخص اپنے پاس غلہ جمع کر کے رکھے گا اور محتاجوں کو نہیں دے گا وہ سزائے موت کا مستوجب ہوگا۔ اگر یہ طریقۂ کار قباد نے مزدک کے کہنے پر استعمال کیا تو یقیناً ایک بہترین لائحہ عمل تھا جو ایسے حالات میں ایک دانا حکمران کے لئے مناسب ہے۔ اس میں مزدک کو کسی مکاری یا عیاری کا ارتکاب کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی جیسا کہ مثلاً فردوسی نے الزام لگایا ہے۔ حالات یقیناً خراب تھے اور دولت کی غیر مساوی تقسیم سے عوام بالکل پریشان حال ہو چکے تھے۔ اگر ان مجبوریوں سے تنگ آکر انہوں نے امراء کے اناج کے ذخیروں کو لوٹ لیا ہو تو کوئی بعید نہیں۔ اس میں مزدک یا اس کی تعلیم کو موردِ الزام بنانا کسی طرح بھی جائز نہیں۔ قباد نے مزدک کے مشورے سے جو تدابیر بھی اختیار کیں وہ مظلوم رعایا کی مصیبت کو دور کرنے کی غرض سے تھیں۔

لیکن جب ۴۹۹ء میں قباد نے دوسری دفعہ ساسانی تخت پر قبضہ کیا تو اس کے بعد اس نے مزدک کے ساتھ اپنے پہلے تعلقات ختم کر دئے اور آیندہ سے اس نے اس تحریک کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس تبدیلی کی ایک خاص وجہ تھی۔ مزدکیت شروع شروع میں ایک مذہبی تحریک تھی اور اس کے بانی کی خواہش تھی کہ معاشرے سے بے انصافی اور عدم مساوات ختم ہو جائے اور مکمل اصلاحات جاری کی جائیں۔ اس کا جذبہ خالص انسان دوستی اور عوام کی فلاح و بہبود تھا۔ اس معاملے میں اس کی نیت پر کوئی حملہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کے خلوص میں کوئی شبہ کیا جانا مناسب ہے کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس وقت ایران میں اس سے زیادہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں تھی۔ قباد ایک حقیقت پسند بادشاہ ہونے کی حیثیت میں مجبور تھا کہ اپنی سلطنت کے استحکام کے لئے عوام کے حقوق کی حفاظت میں کوشاں ہو اور ان کی بڑھتی ہوئی پریشانیوں کو ختم کرنے کے لئے عملی اقدام کرے۔ اس نے مزدکی تحریک کی حمایت یا سرپرستی محض اس غرض سے کی تاکہ ان کی مدد سے یہ انقلاب پُر امن طریقے

سے پیدا کیا جا سکے لیکن اس کی معزولی کے بعد حالات کی رفتار تیز ہو گئی۔ اشتراکی عقائد عوام کے نچلے طبقوں میں جو صدیوں سے امراء کے ہاتھوں مصیبتیں جھیل رہے تھے سرعت کے ساتھ پھیلتے چلے گئے۔ ان انقلابی تصورات سے ان لوگوں نے فائدہ اُٹھانا چاہا جو مذہبی جذبے کی بجائے اپنے ذاتی اغراض کی خاطر میدان میں اُتر آئے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مزدکی تحریک نے ایک عوامی انقلاب کی شکل اختیار کر لی۔ کسانوں نے بغاوتیں شروع کر دیں۔ لوٹ مار کرنے والے امراء کے محلوں میں گھس جاتے تھے، مال و اسباب لوٹ لیا جانے لگا۔ عورتوں کو اغوا کیا گیا، مکانات اور زمینیں تباہ کر دی گئیں۔ ان حالات کے باعث قباد نے فیصلہ کر لیا کہ وہ مزدک اور اس کی نئی تحریک کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیگا۔ چنانچہ مشہور ہے کہ ۵۲۸ عیسوی (یا ۵۲۹) میں اس نے دھوکے سے مزدک اور اس کے پیروؤں کو ایک جگہ جمع کر کے ان کو قتل کروا دیا[۱]۔

لیکن اس کے باوجود قباد اور اس کے بعد اس کے جانشین خسرو نوشیرواں کو عوام کی بہبودی کی خاطر چند ایسی اصلاحات کرنی پڑیں جن کا مطالبہ مزدک کی طرف سے کیا گیا تھا۔ اگر ساسانی بادشاہ مزدک کے بنیادی اُصولوں کو تسلیم کر لیتے تو شاید ایران کی معاشرتی اور معاشی زندگی میں وہ بحران کبھی پیدا نہ ہوتا جو بعد میں وہاں نمودار ہوا اور جس کے باعث چند ہی سالوں میں ساسانی خاندان مسلمانوں کے مقابلے پر زیادہ دیر تک نہ ٹھہر سکا۔

---

[۱] نظام الملک نے سیاست نامہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسمٰعیلی اور خاص کر حسن بن صباح کے پیرو مزدکی تھے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام محض عناد کی وجہ سے تھا۔

ثقافت

محمد جعفر شاہ پھلواروی

مولانا احمد اللہ شاہ مدراسی

عقل و سیاست، فوجی قوت، مال و دولت اور منظم اقتدار و شوکت وغیرہ کے یکجا ہونے کا نام حکومت ہے۔ یہ بڑی بے وفا ہوتی ہے۔ کسی فرد یا قوم کے پاس ہمیشہ نہیں رہتی۔ آج اس کے پاس ہے تو کل اس کے پاس۔ "وتلک الایام نداولھا بین الناس"۔ لیکن حکومت ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں دفعۃً یا بلاوجہ نہیں چلی جاتی بلکہ اس کے کچھ اسباب و علل ہوتے ہیں جو مدتوں میں مکمل ہوتے ہیں۔ کسی حکومت کے قیام کا اصلی محرک کوئی مقصد یا نصب العین ہوتا ہے۔ اسی کی بدولت کوئی قوم نئے ولولوں، پائدار جذبات اور غیر معمولی جوش و خروش کے ساتھ اٹھتی ہے اور اپنی حکومت قائم کر لیتی ہے۔ پھر ایک میعاد کے بعد رفتہ رفتہ اس قوم کی امنگوں میں سستی اور کردار میں آہستہ آہستہ کمزوری، بے دلی اور مقصد سے دوری پیدا ہو جاتی ہے۔ ادھر کمزوری آتی ہے اور ادھر کسی قوم میں نئی امنگیں اور نئی قوتیں پیدا ہونے لگتی ہیں۔ اور دونوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے۔ پھر جس میں اپنے نصب العین کی زیادہ لگن ہو، زیادہ جدوجہد ہو، زیادہ حکمت و استقامت ہو وہ غالب آ جاتی ہے۔ لیکن مغلوب حکومت کے اثرات فوراً کبھی ختم نہیں ہوتے، کیونکہ انسانی فطرت ایک نئے نظام زندگی کو، نئے طرزِ حکومت کو اور نئے تصورات کو فوراً قبول نہیں کرتی۔ اس لئے مغلوب ہونے کے بعد بھی اس میں دم خم رہتا ہے۔ اور موقعے موقعے سے وہ مقابلہ کرتی رہتی ہے کیونکہ اسے اپنے قدیم نظام زندگی سے، خواہ اس میں کتنا ہی اضمحلال آ گیا ہو محبت ہوتی ہے۔ اور نئے نظامِ زندگی کو وہ اپنے لئے بجا طور پر خطرہ سمجھتی ہے۔

مسلمانوں نے متحدہ ہندوستان پر کم و بیش آٹھ سو سال حکومت کی اور یہ حکومت اگرچہ سو فی صدی اسلامی نہ تھی، لیکن عدل، رعایا پروری، امن و امان اور دوسری اقدار کے جو اعلیٰ نمونے اس نے پیش کئے اس کے اثرات ایک دو دن میں نہ مٹ سکتے تھے۔ بلاشبہ آخری دور میں خصوصاً شاہنشاہ اورنگ زیب کے بعد بہت سی کمزوریاں پیدا ہو گئی تھیں۔ لیکن پھر بھی اس کے گذشتہ اقدار کے اثرات باقی تھے۔ نقوش دھندلے تو ہو گئے مگر مٹے نہیں تھے۔ اس کی عظمت کا سکہ ہنوز چل رہا تھا۔ مسلمان قوم میں فقط اس قومی حکومت ہی کی محبت نہ تھی بلکہ وہ یہ سمجھتی تھی کہ اسلام کا جو کچھ تھوڑا بہت وقار باقی ہے وہ اسی ٹمٹماتے چراغ کی وجہ سے ہے۔ اگر یہ چراغ بھی گل ہو گیا تو رہا سہا وقار بھی ملیامیٹ کر دیا جائے گا۔ مسلمانوں کے علاوہ دوسری بڑی اکثریت والی قوم یعنی ہندوؤں کے روابط بھی مسلمان حکمراں قوم سے اس لئے اچھے تھے کہ ہندوؤں کے تمام حقوق حکمراں قوم ہی کی وجہ سے محفوظ تھے اور انہیں بھی یقین تھا کہ اگر مسلمانوں کی حکومت کسی نئی بیرونی قوم کے

ہاتھوں ختم ہوگئی تو ایک دن خود ان کے حقوق بھی ختم کر دیئے جائیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندو قوم کے اکثر افراد نے بھی مسلمانوں کی حاکمانہ عظمت کو برقرار رکھنے میں مسلمانوں کا ساتھ دیا۔

یہ زمانہ تھا مغلیہ حکومت کے آخری تاجدار سراج الدین ابو ظفر بہادر شاہ ظفر کا۔ انگریز قوم تجارت کے بہانے تقریباً ڈھائی صدی پیشتر ہندوستان میں داخل ہو چکی تھی اور اپنا اثر و رسوخ کئی طریقوں سے بڑھاتی جا رہی تھی۔ دوسری طرف مسلمانوں کی حاکمانہ کمزوریوں کو بھی بھانپ رہی تھی۔ انگریز قوم ایسٹ انڈیا کمپنی کے نام سے اپنا اثر و رسوخ بڑھاتے بڑھاتے اپنا حاکمانہ اقتدار پیدا کر چکی تھی اور نہ صرف مسلمان حکومت کو بلکہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو بھی ختم کرنے لگی تھی۔ لارڈ ڈلہوزی کی پالیسی نے ستارا۔ پونا اور جیت پور کی ریاستیں ضبط کر لیں۔ ملک کے معززین کو ذلیل کیا۔ اہلِ ہند کو عیسائی بنانے کے لئے چاپلوسی اور جبر دونوں سے کام لیا۔ علوم قدیمہ کو مٹانے کی کوشش کی۔ انگریزی کو رائج کرنے کے لئے کئی طریقے اختیار کئے۔ لوگوں کو جاگیریں، معافیاں، روزینے، ماہانے اور دوسرے وظائف ختم کر دیئے، اور رعایا کے ساتھ ناانصافی و بدسلوکی بھی کی۔ تفصیلات کے لئے سرسید کی کتاب "اسباب بغاوت ہند" دیکھئے۔

غرض ایک دو نہیں بہت سے اسباب تہ بہ تہ جمع ہوتے چلے گئے اور اصل میں یہی اسباب تھے اس بغاوت و جنگ کے جسے ۱۸۵۷ء کا غدر کہتے ہیں۔ لوگ یہ محسوس کر رہے تھے کہ ان کی عزت، معاش، اقتدار، علوم، کلچر غرض ہر چیز پر مختلف راستوں سے حملے کئے جا رہے ہیں۔ مگر ڈر سے چپ تھے۔ اس بارود کو سلگنے کے لئے ایک چنگاری کی ضرورت تھی۔ ایشیائی قوموں میں کوئی تحریک اسی وقت زور پکڑتی ہے جب اس میں کچھ مذہبی جذبات کا عنصر بھی شامل کر دیا جائے۔ مادہ تو تیار ہی تھا۔ غضب یہ ہوا کہ کارتوس کے قصے نے اس بارود کو دیا سلائی دکھا دی۔ ۱۰ مئی ۱۹۵۷ء کا واقعہ ہے کہ میرٹھ کی چھاؤنی میں دفعدار محمد شفیع لکھنوی نے فوج میں یہ شوشہ چھوڑ دیا کہ جو کارتوس مسلمان فوجیوں کو مہیا کئے جاتے ہیں اس کے فیتے میں سؤر کی چربی ہوتی ہے اور جو ہندوؤں کو سپلائی کئے جاتے ہیں اس کے فیتے میں گائے کی چربی ہوتی ہے۔ اس طرح دونوں کے مذہب کو ناس کیا جاتا ہے۔ اس وقت کارتوس کے فیتے کو دانتوں سے نوچ کر بندوق بھری جاتی تھی۔ اس خبر کو سن کر تمام ہندو مسلمان جو مذہب کے دلدادہ تھے مشتعل ہو گئے۔ منگل پانڈے نامی ایک سپاہی سے ایک انگریز افسر کی جھڑپ بھی ہو گئی۔ جس کے نتیجے میں منگل پانڈے مارا گیا اور فوج میں ایک ہنگامہ برپا ہو گیا اور انگریز قتل کئے جانے لگے۔ اس دوران میں میرٹھ کی اس فوج کو رسالدار حسن علی بریلوی اپنی سرکردگی میں لے کر دہلی آ گئے اور ان سب جاں نثاروں کے اصرار پر بہادر شاہ نے اپنی شاہنشاہی کا اعلان کر دیا۔ بریلی سے جنرل بخت خاں بھی آ گئے۔ اور بہادر شاہ نے انہیں اپنی فوج کا سپہ سالار مقرر کر دیا۔

اب ذرا دوسری طرف کا حال سنئے ——— جنوبی ہند میں ایک چھوٹی سی ریاست تھی جس کا نام چینا پٹن تھا۔ یہاں کے نواب کے ایک صاحبزادے تھے جن کا نام تھا احمد اللہ شاہ۔ بادشاہ گولکنڈہ یعنی ابو الحسن تانا شاہ ان کے اجداد میں تھے۔

اور یہ خود ٹیپو سلطان کے مصاحب بھی رہے ہیں۔ ان کے اندر چند ایسی خصوصیات تھیں جو کسی ایک شخصیت میں مشکل سے جمع ہوتی ہیں۔ پہلی خصوصیت تو یہ تھی یہ علوم دینیہ کے عالم و فاضل تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کی تمام کارگزاریوں کی محرک اوّل دینی اسپرٹ ہی تھی۔ علوم دینیہ کے ساتھ فنِ حرب بہت کم جمع ہوتا ہے۔ لیکن مولانا احمد اللہ شاہ کی یہ خصوصیت قابلِ ذکر ہے کہ انہیں علوم دینیہ کے ساتھ فنونِ حرب میں بھی خاصہ دخل تھا۔ غالباً اسی لئے ان کا لقب "دلاور جنگ" تھا۔ پھر تیسری خصوصیت یہ تھی کہ بہت سے مشرقی و مغربی ملکوں کی اُنہوں نے سیر کی تھی جس کی وجہ سے ان کے اندر سیاسی بصیرت بھی پیدا ہوگئی اور زندگی کے دوسرے تجربے بھی حاصل ہو گئے تھے۔ ورنہ سپاہیانہ زندگی کے ساتھ سیاسی بصیرت کم تر جمع ہوتی ہے۔ مولانا احمد اللہ کی بڑی خوش قسمتی یہ تھی کہ انہیں ایک مردِ مجاہد مربّی مل گیا۔ جو مردِ قلندر بھی تھا۔ ان کا نام تھا محراب شاہ گوالیاری۔ اُنہوں نے احمد اللہ شاہ سے اس بات کی بیعت لی کہ اسلام کی سربلندی اور انگریزی اقتدار کے خاتمے کے لئے جان کی بازی لگا دیں گے۔ اس بیعت کے بعد احمد اللہ شاہ دہلی آئے۔ پھر آگرے گئے۔ ہر جگہ اسی ایشوع پر لوگوں سے بیعت لیتے رہے۔ آگرے میں محکمۂ شرعیہ کے ایک سابق مفتی تھے مفتی انعام اللہ شہابی۔ ان کے ہاں احمد اللہ شاہ نے ایک علماء کی مجلس قائم کی جس میں بڑے بڑے جلیل القدر علماء نے شرکت کی۔ احمد اللہ شاہ کے مرید ہزاروں کی تعداد میں ہوئے۔ لیکن یہ محض ذکر و فکرِ صبحگاہی کے لئے بیعت نہیں لیتے تھے۔ بلکہ ہر ایک کو فنِ حرب کی تعلیم بھی لازماً دیتے تھے۔ سارے یو۔پی میں دورے کئے۔ اور اپنا انداز یہ رکھا کہ ظاہر میں صوفی اور باطن میں مجاہد۔ یہ دورہ کرتے ہوئے فیض آباد پہنچے۔ وہاں انگریزی سیاست نے ایک دوسرا گل کھلا دیا تھا۔ انگریزوں کی انگیخت پر بعض ہندوؤں نے ہنومان گڑھی کی بعض مساجد پر قبضہ کر لیا۔ اس پر امیر علی شاہ، مولوی غلام حسین اور محمد صالح وغیرہ نے جہاد کیا اور نتیجے میں غلام حسین اور محمد صالح بیراگیوں کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ امیر علی وہاں سے لکھنؤ آئے اور نواب واجد علی کو مسلمانوں کی امداد پر ابھارا مگر وہاں شمشیر و سنان پر طاؤس و رباب غالب تھا کوئی شنوائی نہ ہوئی۔ اتنا ہی ہوتا تو غنیمت تھا۔ مگر ہوا یہ کہ امیر علی شاہ وہاں سے امیٹھی آئے اور اعلانِ جہاد کر دیا۔ نواب واجد علی شاہ نے بہت سے مولویوں سے ان کے خلاف فتوے لیا جس کے نتیجے میں نہ فقط اتنا ہی ہوا کہ امیر علی شاہ شہید ہو گئے بلکہ احمد اللہ شاہ گرفتار ہو گئے اور نظر بند کر دئے گئے۔ ادھر ۵۷ء کا مشہور غدر شروع ہو گیا تھا اور اس سلسلے میں وہ جیل خانہ توڑ دیا گیا جس میں احمد اللہ شاہ قید تھے جیل خانے سے نکل کر احمد اللہ شاہ نے ہزاروں معتقدوں کو اپنے گرد جمع کر لیا اور لکھنؤ پر دھاوا بول دیا۔ آدھے لکھنؤ پر قبضہ ہو گیا اور گیارہ سال کے لڑکے برجیس قدر کو تخت پر بٹھا دیا۔ کیونکہ انگریزوں نے نواب واجد علی شاہ کو اودھ کی حکومت سے بے دخل کر کے کلکتے پہنچا دیا تھا۔ اس وقت حضرت محل نائبِ السلطنت مقرر ہوئیں اور اُنہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی سے خوب خوب مقابلے کئے۔ احمد اللہ شاہ حضرت محل کے ایسے معتمد علیہ قوتِ بازو تھے کہ وہ ان کے مشورے کے بغیر کوئی کام نہ کرتی تھیں۔ حضرت محل کا ایک اور معتمد علیہ بھی تھا جس کا نام ممّو خاں تھا۔ اس کی وجہ سے ایک بڑا المیہ ہوا جس کا

ذکر آگے آئے گا۔

مولانا احمد اللہ شاہ نے فوجی زندگی کو از سرِ نو زندہ کیا۔ سپاہیانہ زندگی کا احیاء تو بہت جگہ ہوتا ہے۔ لیکن ایسی جگہ یہ کام بہت مشکل تھا جہاں طاؤس و رباب شمشیر و سناں کی جگہ لے چکا ہو۔ بہرحال احمد اللہ شاہ نے ہزاروں مسلمانوں کو دین کی خاطر اور ہزاروں غیر مسلموں کو وطن کے دفاع کے لئے اسلحہ بند کر دیا۔ اور ۲۱ جولائی ۱۸۵۷ء کو بیلی گارڈ پر بے پناہ حملہ کر دیا۔ بیلی گارڈ ایک قلعہ بند عمارت تھی جس میں انگریزی فوج اور اسلحہ وغیرہ رکھے گئے تھے۔ اس وقت احمد اللہ شاہ کی شہرت دور دور ہو گئی تھی۔ چنانچہ دہلی اور روہیلکھنڈ تک سے وہ لوگ سمٹ سمٹ کر لکھنؤ آنے لگے جو اب تک کسی مجبوری یا تذبذب کے سبب رُکے ہوئے تھے۔ باہر کے یہ تمام آنے والے احمد اللہ شاہ کے جھنڈے تلے جمع ہونے لگے۔ جنرل بخت خاں، روہیلہ شہزادہ فیروز شاہ دہلوی، مولوی لیاقت علی الہ آبادی، ڈاکٹر وزیر خاں، مولوی فیض احمد بدایونی، حکیم سید محمد داؤد حکیم آبادی وغیرہ سب ان کے گرد جمع ہو گئے حتیٰ کہ جب نانا راؤ کو انگریزوں نے شکست دی تو وہ بھی لکھنؤ آ گئے۔ احمد اللہ شاہ کے کہنے سے حضرت محل نے تمام لوگوں کا خاطر خواہ خیر مقدم، خاطر مدارات اور حوصلہ افزائی کی۔ اور سب نے مل کر بڑی بڑی لڑائیاں لڑیں۔

ہماری تاریخ کا یہ حصّہ بہت ہی المناک ہے کہ اہلِ اسلام کو جب بھی کہیں شکست ہوئی ہے تو اس کا سب سے بڑا سبب آپس کی پھوٹ، مذہبی اختلاف، خود غرضی اور باہمی رقابت وغیرہ ہوئی ہیں۔ لکھنؤ کے جہاد کا ڈرامہ بھی اسی طرح ختم ہوا۔ مہاراجہ بالکشن نے حضرت محل کو بڑے خیر خواہانہ اور وفادارانہ انداز سے یہ مشورہ دیا کہ تعلقہ داروں کو ان کے علاقوں میں بھیج دیا جائے تاکہ وہ کچھ تحصیل وصول کر کے لائیں۔ ظاہر ہے کہ اُس پُرفتن دَور میں وہ تنہا تو جا نہ سکتے تھے۔ اس لئے ہر ایک کے ساتھ اس کی اپنی فوج بھی چلی گئی اور مرکزِ لکھنؤ فوجی لحاظ سے کمزور ہو گیا۔ مگر احمد اللہ شاہ کو اس کی کوئی پرواہ نہ ہوئی۔ اُنہوں نے اپنی جنگ جاری رکھی شکست کی اب بھی کوئی وجہ نہ تھی۔ مگر ممّو خاں نے، جس کا اوپر ابھی ذکر ہوا ہے شیعہ سنّی فیلنگ پھیلا دی اور معاملات بگڑ گئے۔ حضرت محل لکھنؤ سے شاہ جہاں پور روانہ ہو گئیں۔ اس کے باوجود احمد اللہ شاہ ایک لاکھ فوجیوں کے ساتھ انگریزوں کا مقابلہ کرتے رہے۔

نواب خان بہادر خان نے انہیں بریلی آنے کی دعوت دی اور وعدہ کیا کہ پچاس ہزار روہیلوں کو آپ کی ماتحتی میں دیں گے۔ احمد اللہ شاہ پہلے شاہ جہان پور روانہ ہو گئے کیونکہ بریلی جانے کا یہی راستہ تھا۔ یہاں محمدی پور میں اسلامی حکومت قائم کر لی۔ شہزادہ فیروز شاہ اور نانا راؤ کو اپنا وزیر مقرر کیا، اور جنرل بخت خاں کو کمانڈر بنا دیا۔ اور سکّہ احمد اللہ شاہ کے نام کا جاری ہو گیا جس کا اشارہ اس شعر میں ہے ؎

سکّہ زد بر ہفت کشور خادمِ محراب شاہ
حامیٔ دینِ محمدؐ احمد اللہ بادشاہ

لیکن ان کے وزیر فیروز شاہ اپنی حکومت قائم کرنے کی فکر میں تھے۔ باہمی اختلافات نے احمد اللہ شاہ کو یہاں بھی نہ رہنے دیا۔ واقعہ یوں ہوا کہ پوائین کے راجہ بلدیو سنگھ نے اپنی گڑھی میں آنے کی دعوت دی۔ احمد اللہ شاہ کو کسی سازش کا علم نہ تھا۔ انہوں نے بلدیو سنگھ پر اعتماد کیا اور روانہ ہو گئے۔ قلعے یا گڑھی میں داخل ہوتے ہی دروازہ بند کر لیا گیا۔ احمد اللہ شاہ ہاتھی پر سوار چلے جا رہے تھے کہ دفعتہً ان پر حملہ کر دیا گیا۔ گولیوں کی بوچھاڑ شروع ہو گئی۔ واپس جانے کا کوئی راستہ نہ تھا کیونکہ دروازہ بند ہو چکا تھا۔ بھاگنا یوں بھی ان کی فطری مردانگی کے خلاف تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہیں گولی کھا کر شہید ہو گئے۔ یہ ذوالقعدہ ۱۲۷۴ھ (۱۸۵۸ء) کا واقعہ ہے۔ کسی کا مارا جانا تو کوئی ایسی بات نہیں لیکن مزید ظلم یہ کیا گیا کہ ان کی لاش کو نذر آتش کیا گیا اور سر کاٹ کر کوتوالی کے دروازے پر لٹکا دیا گیا۔ راجہ پوائین کو اس پُرفریب خدمت کے عوضانے میں مبلغ پچاس ہزار روپیہ نقد انعام دیا گیا۔ (مفصل حالات حیاتِ دلاورجنگ میں درج ہیں)۔ یہ ہے مختصر سا ذکر مولانا احمد اللہ شاہ کا۔ یہ دھوکے سے مار تو دئے گئے لیکن اس موت نے انہیں زندۂ جاوید بنا دیا۔ کہتے ہیں کہ "الفضل ماشہدت بہ الاعداء" فضیلت تو وہ ہے جس کی گواہی دشمن بھی دے۔ یہ گواہی ایک انگریز جنرل طامس کی ہے جو ۵۷ء کی جنگ میں بذاتِ خود شریک تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ:

> "احمد اللہ شاہ بڑی لیاقت و قابلیت کا آدمی تھا۔ خوف اس کے نزدیک نہ آتا تھا۔ عزم کا پکا اور ارادے کا مستقل تھا۔ باغیوں میں اس سے بہتر کوئی سپاہی نہ تھا۔ یہ فخر اسی کو حاصل ہے کہ اس نے سر کالن کیمبل کو میدانِ جنگ میں شکست دی۔ وہ دوسرے باغیوں کی بہ نسبت خطاب شاہی کا زیادہ مستحق تھا۔ وہ یقیناً اپنے ملک کا محب صادق تھا۔ اس نے اپنی تلوار کو کبھی مخفی اور سازشی قتل سے آلودہ نہیں کیا۔ وہ بہادرانہ اور باعزت طریقے سے ان لوگوں سے برسرِ پیکار رہا جنہوں نے اس کا ملک چھین لیا تھا۔ دنیا کی ساری قومیں اس کو اس کی شجاعت و صداقت کے عوض اسے بہت ادب و تعظیم سے یاد کریں گی اور وہ اس کا مستحق تھا۔"

محمد حنیف ندوی

تعلیماتِ غزالی

نماز اور حضور قلب

توجہ الی اللہ اور قلب کی حضوری پریوں تو بہت سے دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں۔ مگر سردست اس اختصار پر قناعت فرمائیے۔ قرآن میں ہے:

اقم الصلٰوۃ لذکری

ولا تکن من الغافلین

یہاں جو غفلت سے روکا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ نماز کے باب میں یہ بمنزلہ حرام کے ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے:

من لم تنہہ صلاتہ عن الفحشاء والمنکر لم یزدد من اللہ الا بعداً۔ — جس شخص کی نماز اس کو فواحش اور برائیوں سے نہیں روکتی، وہ نماز پڑھنے کے باوجود گویا اللہ تعالیٰ سے دور ہی رہتا ہے۔

اور یہ حقیقت ہے کہ غافل کی نماز میں یہ صلاحیت ہی کہاں ہے کہ برائیوں سے روک دے۔ ایسا شخص اس حدیث کا مصداق ہے:

کم من قائم حظہٗ من صلاتہ التعب والنصب۔ — کتنے ہی نماز پڑھنے والے ایسے ہیں کہ ان کا حصہ نماز میں بس اتنا ہی ہے کہ اس سے تھکن اور کوفت حاصل کرتے ہیں۔

ایک دوسرے مقام پر زیادہ وضاحت سے آنحضرت نے ارشاد فرمایا ہے:

لیس للعبد من صلاتہ الا ما عقل منھا۔ — نماز کی بہرہ مندیوں سے اسی قدر لطف اندوز ہونا ممکن ہے جتنا کہ کوئی شخص اس کو سمجھتا ہے۔

اس باب میں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ نمازی دراصل اللہ تعالیٰ سے مخاطب ہوتا ہے، اور اس کے سامنے اپنی ضرورتوں اور حاجتوں کو پیش کرتا ہے۔ اب اگر دل پر لہو و غفلت کے پردے چھائے ہوئے ہیں تو خطاب و مناجات کا کیا محل ہے؟ دوسرے فرائض تو ایسے ہیں کہ ان میں حضورِ قلب اور توجہ و التفات شرط نہیں۔ جیسے زکوٰۃ کہ یہ بہرحال ادا ہو جاتی ہے۔ اگرچہ ادا کرتے وقت زکوٰۃ دینے والے کی توجہات میں یکسوئی اور حضور نہ پایا جائے۔

کیونکہ اس سے ایک تو حاجت مند کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے دوسرے نفس پر اس کی لذتیں اثر انداز ہوتی ہیں۔ یہی حال روزہ اور حج کا ہے۔ کہ ان سے خواہشات کا زور کم ہوتا ہے۔ اور انسان بہرحال اللہ کی راہ میں مصائب و تکالیف کا سامنا کرتا ہے۔ مگر نماز کا یہ حال نہیں۔ اس کا معاملہ ان عبادات سے قطعی مختلف ہے۔ کیونکہ اس میں تو حضورِ قلب ہی قرأت اور ذکر ہے۔ یا رکوع و سجود اور قیام و قعود ہے۔ اور قرأت و ذکر تعبیر ہے مناجات و خطاب سے۔ صرف الفاظ و حروف کا دُھرا دینا نہیں۔ اب ایک شخص اگر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگتا ہے اور کہتا ہے:

اھدنا الصراط المستقیم۔ پروردگار مجھے صراطِ مستقیم پر گامزن رکھ

تو سوال یہ ہے کہ غفلت و لہو کی صورت میں وہ کیا طلب کرتا ہے؟ کیا چاہتا ہے اور کیا مانگتا ہے! کیا دعا کی اس اہمیت کا اس کو احساس ہے۔ جب نماز سے مقصود ہی یہ ہے کہ ایک شخص اللہ کا ذکر کرے، اس کی حمد و ثنا میں مشغول ہو اور تضرع و الحاد سے اس سے دعائیں مانگیں۔ تو وہ شخص کیونکر نماز سے عہدہ برآ ہو سکے گا، جس کا دل افکار دنیا میں ڈوبا ہُوا ہے۔ اور جس کا قلب غفلت و لہو کے حجابات سے مستور ہے۔ نماز کی یہ ایسی خصوصیت ہے کہ اس کا انکار ممکن نہیں۔ رہا رکوع و سجود اور قیام و قعود تو وہ اگرچہ جسمانی حرکات سے متعلق ہیں۔ تاہم یہ حرکات بھی اس وقت تک عبادت کی شکل اختیار نہیں کر پاتیں جب تک ان کی تہ میں قصد و ارادہ اور حضورِ قلب کارفرما ہو۔ نماز کا یہی وہ امتیاز ہے کہ جس کی بدولت اس کو اسلام و کفر میں فاصل ٹھہرایا گیا ہے۔ یا تمام عبادات پر مقدم مانا گیا ہے۔ اور اس کے تارک کے لئے قتل کی سزا تجویز کی گئی ہے۔ حضورِ قلب اور مناجات و ذکر ایسی خصوصیات ہی کی وجہ سے یہ دین کا اہم ستون بھی ہے۔ ورنہ صرف اعمال ظاہری اور حرکات جسمانی کو یہ شرف کہاں حاصل۔ کہ اس کے ساتھ ایسی اہمیتیں وابستہ ہوں۔ اس پہ ممکن ہے کہ کوئی یہ کہدے کہ حضورِ قلب کو نماز کے لئے شرط ٹھہرانا اور یہ کہنا کہ اس کے بغیر نماز مقبول ہی نہیں ہوتی تمام فقہاء کے مسلک کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ تو حضورِ قلب کو صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ضروری خیال کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس کیفیت کا پوری نماز میں قائم رہنا ان کے نزدیک صحت صلوٰۃ کے لئے ضروری نہیں۔

اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ فقہاء کے منصب کے بارہ میں یہ واضح ہے کہ یہ حضرات باطن امور سے تعرض نہیں کرتے، نہ دلوں کو چیر پھاڑ کے دیکھتے ہیں۔ اور نہ طریق آخرت ان کا نصب العین ہی ہوتا ہے، انہیں تو ظاہر سے غرض ہے، اور اس پر ظاہر یہ احکام و مسائل کی عمارت کھڑی کرتے ہیں۔ یہ انداز استدلال معاملات میں تو حق بجانب مانا جا سکتا ہے۔ اور قتل و تعزیر سلطانی کے حق میں تو اس سے بلاشبہ مدد مل سکتی ہے۔ لیکن ابواب آخرت میں یہ طریق چلنے والا نہیں۔ عبادات میں تو لامحالہ دلوں کو دیکھا جائے گا اور نیّت و قصد اور حضورِ قلب کے داعیات کا جائزہ لیا جائیگا پھر یہ کہنا بھی علی الاطلاق درست نہیں کہ اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔ کیونکہ قدماء سے اس کے خلاف بھی منقول ہے۔

بشیر بن حارث کہتے ہیں:

من لم یخشع فسدت صلاتہ۔ — جو نماز میں خشوع پیدا نہیں کرتا تو اس کی نماز فاسد ہے

حضرت حسن سے مروی ہے:

کل صلاۃ لا یحضر فیھا القلب فھی الی العقوبۃ اسرع۔ — جس نماز میں دل حاضر نہیں ہے، وہ تو ثواب کے بجائے عقوبت کی زیادہ مستحق ہے۔

جناب معاذ بن جبل کا کہنا ہے:

من عرف من علی یمینہ وشمالہ متعمداً وھو فی الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ لہ۔ — نماز میں جو شخص یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کے دائیں بائیں کون کون لوگ کھڑے ہیں اس کی نماز نہیں ہوتی۔

حضرت معاذ سے اس معنی کی ایک حدیث بھی مروی ہے:

ان العبد یصلی الصلاۃ لا یکتب لہ سدسھا ولا عشرھا وانما یکتب للعبد من صلاتہ ما عقل منھا۔ — ایک بندہ جب نماز پڑھتا ہے تو سدس اور عشر کے حساب سے اس کا اجر مترتب نہیں ہوتا۔ بلکہ اس حساب سے مترتب ہوتا ہے کہ اس نے کتنی نماز سوچ سمجھ کر ادا کی۔

یہی نہیں عبدالواحد بن زید سے تو اس پر اجماع منقول ہے۔ اور وہ فقہاء جن کا حصّہ زہد وورع میں بھی برابر کا ہے۔ اور وہ علماء جنہیں علماء آخرت کہنا چاہئے ان سے کثرت سے ایسے اقوال کی روایت ہوئی ہے کہ جن سے نماز میں قصد وارادہ اور حضورِ قلب کی اہمیتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ہاں مقام فتویٰ کی بات دوسری ہے۔ یہاں تکلیف ظاہری ہی پیش نظر رہتی ہے اور اس میں بھی یہ اصول ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ کہ یہ تکلیف اس حساب سے متعین ہو کہ عوام کم سے کم کس درجہ کی پابندی کا انتظام کر سکتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے سب لوگوں کو اس بات کا مکلّف نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ کہ وہ حضورِ قلب کی کیفیتوں کو پوری نماز میں قائم رکھیں کیونکہ ایسا کرنا تو صرف چند ہی لوگوں کا کام ہو سکتا ہے لہٰذا ان کے لئے یہ رعایت رکھی گئی کہ یہ اس کو قائم رکھیں۔ چاہے ایک لمحہ کے لئے ہی سہی، یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت ہم ایسے حضرات کے بارہ میں یہ خیال نہیں رکھتے، کہ ان کی وہی حیثیت ہے جو تارک صلوٰۃ کی ہے۔ کیونکہ انہوں نے نماز بہرحال ادا تو کی ہے۔ اور حضورِ قلب کی پابندی کو قبول تو کیا ہے اگرچہ پل بھر کے لئے۔ مگر ایک پہلو اس میں خطرے کا بھی ہے جو معمولی نہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص جسے خدمتِ شاہی میں حاضر باش رہنے کا حکم ہے۔ اگر اس طریق سے حاضری دیتا ہے۔ کہ جس سے اس عہدہ کی توہین ہوتی ہے، عدم اعتناء ٹپکتا ہے۔ وہ یہ معلوم کرتا ہے کہ خدمت کی بجائے یہ ادنیٰ تر اور حقیر تر مشاغل میں مصروف رہتا ہے۔ تو اس کی حالت اس شخص کے مقابلہ میں زیادہ سنگین ہے جو سرے سے خدمت کی ذمہ داریوں کو قبول ہی نہیں کرتا۔

علاوہ ازیں یہ نکتہ بھی لائق صد توجہ ہے کہ حضورِ قلب نماز کی روح اور عطر ہے۔ یہ جس مقدار میں بھی پایا

جائے گا اسی نسبت سے نماز کی زندگی اور حیات کی تعیین ہو سکے گی۔ اور جس نسبت سے اس سے کوئی شخص محروم ہو گا ـــــ اسی نسبت سے گویا اس کی نماز میں زندگی کے آثار و علائم کی کمی ہوگی۔ پھر جس طرح جسمانی زندگی کا تصور ہمارے نزدیک یہ نہیں ہے کہ ایک شخص زندہ تو ہو مگر چل پھر نہ سکے، اور ایک لاشے کی طرح خود اپنے ہی لئے ایک قسم کا بار ہو۔ اسی طرح عبادات میں ایسی بے کیف اور بے جان نمازیں کس مصرف کی ہیں، کہ جن میں روح اور زندگی کی نشاط انگیزیاں یکسر مفقود ہوں۔

وہ کیا باطنی کیفیتیں ہیں جن سے نماز کی تکمیل ہوتی ہے } قرآن و حدیث پر غور کیجئے تو ان معانی اور کیفیات پر کثرت سے آیات و حدیث ملیں گی۔ جو نماز کی روح کو چمکاتی اور سنوارتی ہیں۔ مگر ان سب کا استیعاب ان چھ باتوں میں ہو جاتا ہے۔ حضور قلب۔ تفہیم۔ تعظیم۔ ہیبت۔ رجا اور حیا۔

۱۔ حضور قلب سے ہماری مراد یہ ہے۔ کہ دل جن معانی و کیفیات سے دورانِ نماز میں دوچار ہے ان کے علاوہ تمام جذبات اور خواہشات سے خالی ہو جائے، اور ایسا معلوم ہو کہ زبان سے جو کلمات جاری ہیں دل میں انہیں معانی کا ہجوم و وفور ہے۔

۲۔ تفہیم اس سے آگے کی ایک منزل کا نام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام و معنی کے ساتھ اس کے مقتضیات کا احساس بھی دل میں موجزن ہو۔ اور یہ وہ مقام ہے جس میں کہ استعداد کے اختلاف سے لوگوں میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص میں فہم قرآن کا ذوق یکساں نہیں۔ کسی کسی کو تو نماز میں ایسے ایسے لطائف و نوادر سوجھتے ہیں، کہ جو عموماً نہیں سوجھتے ہیں۔ اور یہ جو قرآنِ حکیم میں آیا ہے کہ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر۔ تو وہ تفہیم قرآن ہی کا تقاضہ ہے کہ انسان برائیوں سے دست بردار ہونے کا تہیہ کر لیتا ہے۔

۳۔ تعظیم۔ ان دونوں کیفیتوں سے جداگانہ ایک کیفیت سے تعبیر ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنے آقا سے مخاطب ہو۔ اس کا دل حاضر ہو اور یہ بھی سمجھ رہا ہو کہ اس کی زبان سے کن کلمات کا اظہار ہو رہا ہے۔ تاہم اس کا دل عظمت و احترام کے جذبات سے عاری ہو۔ نماز میں تعظیم یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے لئے حضور قلب اور تفہیم کے ساتھ ساتھ اللہ کے لئے اکرام و کبریائی کا احساس بھی پایا جائے۔

۴۔ ہیبت یہ ہے کہ نمازی دل میں خوف و خشیت کے جذبات کی فراوانیوں کو محسوس کرے۔ خوف و خشیت کے بارہ میں یہ سمجھ رکھنا چاہئیے۔ کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہے جس کا تعلق اسباب خسیسہ سے ہے۔ مثلاً کوئی شخص سانپ اور بچھو سے دہشت زدہ ہو۔ یا کوئی شخص کسی کی کج خلقی و کج ادائی سے خائف ہو۔ دوسرے وہ جس کا سرچشمہ اجلال و احترام ہے، یہاں یہ دوسری قسم مراد ہے۔

۵۔ رجاء۔ کا یہ معنی ہے کہ نمازی تعظیم و ہیبت کے ساتھ ساتھ اللہ تعالےٰ سے حقِ اطاعت پر ثواب و اجر کی توقع

بھی رکھے، اور اس حقیقت پر بھی یقین رکھے کہ نافرمانی پر سزا و عقوبت کا لامحالہ سامنا کرنا پڑے گا۔

۶۔ حیاء سے یہ غرض ہے کہ انسان کے دل میں عبادات کے دوران میں تقصیر و کوتاہی اور عجز و ندامت کے اثرات برابر محسوس کرتا ہے۔ اور کسی وقت بھی یہ خیال نہ کرے کہ اس نے کماحقہٗ بندگی و اطاعت کے تقاضوں کو پورا کر لیا ہے۔

یہ تو ہوئیں وہ باطنی کیفیتیں اور لطائف جس سے کہ نماز کی روح نکھرتی اور مجلا ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان کیفیات کے حصول کا طریق کیا ہے؟ طریق زیادہ پیچیدہ نہیں۔ مثلاً حضور قلب کی نعمت سے مالا مال ہونا ہو تو اس راز کو معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ دل کی توجہات کا محور و مدار کون چیز ہے اور وہ کیا شے ہے جس کی اس تک باگیں مڑتی ہیں۔ کیونکہ دل کی فطرت یہ ہے کہ اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف راجع نہیں ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ اب یہ ساکن ہے اور اس کی حرکات و توجہات کا کوئی مرکز ہی نہیں رہا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے امور دنیا کو اپنا مطلوب قرار دے لیا ہے۔ لہٰذا اس مرحلہ پر انسان کو چاہیئے، کہ وہ دل میں اس حقیقت کو اُتارنے کی کوشش کرے، کہ زندگی کا ماحصل آخرت ہے دنیا اور امور دنیا کا نہیں۔ اور آخرت کی نعمتیں اس وقت تک حاصل ہونے والی نہیں جب تک بندگی و اطاعت کا نفس کو عادی نہ بنایا جائے۔ جب اس طرح کی کیفیتیں تو بار بار دل میں بٹھایا جائے گا، تو اس کا بحیثیت مجموعی یہ اثر ہوگا کہ دل حضور کی لذتوں سے بہرہ یاب ہونے لگیگا۔

اسی طرح تفہیم کی عادت ڈالنے کے لئے ضروری ہے کہ قلب کو معانی و لطافت قرآنی سے آشنا رکھنے کی سعی جاری رکھے۔ اور اس سلسلہ میں جو جو جذبات حائل نظر آئیں ان کے استیصال پر کمر ہمت باندھے اور پوری قوتِ فکری اور دلجمعی سے ان کا مقابلہ کرے۔ اس باب میں اصل نکتہ یہ ہے کہ جس نسبت سے اس محبوب حقیقی سے شغف و عشق اور تعلق خاطر ہوگا اسی نسبت سے اس کے ذکر اور یاد میں دل لطف محسوس کریگا۔ اور اس کے امرو نہی کو سمجھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کرے گا۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ تعلق باللہ کا رشتہ استوار ہو۔ کہ اس سے یہ سب نعمتیں آپ سے آپ حاصل ہو جائیں گی۔

تعظیم دل میں علم کی دو کیفیتیں پیدا کرنے سے اُبھرتی ہے۔ پہلی کیفیت جس کو پیدا کرنا مقصود ہے یہ ہے کہ دل میں اجلال الٰہی کے دواعی کو بیدار کیا جائے۔ اور اس کی عظمت و توقیر کے نقوش کو مرتسم کیا جائے۔ کیونکہ یہی ایمان کی جڑ ہے۔ دوسرے اپنے نفس کے بارہ میں یہ رائے قائم کی جائے، کہ یہ حد درجہ حقیر ہے۔ اپنے متعلق اس طرح سوچا جائے کہ اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی ہی نے اس مرتبہ انسانیت پر پہنچایا ہے، اور اسی کی مہربانیوں اور عنایتوں سے یہ اس منصب رفیع تک پہنچا ہے؛ علم کی یہ دو نعمتیں ایسی ہیں کہ ان کے احضار سے انشاء اللہ خشوع وخضوع اور شکستگی و انکسار کے جذبات خود بخود لوحِ قلب پر نمایاں ہونگے۔

ہیبت و خوف کے جذبے اس وقت دل میں خیال گستر ہونگے جب یہ یقین راسخ ہو جائے گا کہ یہ سارا کارخانہ قدرت اپنی محکمیوں اور استواریوں کے باوجود محض اللہ تعالےٰ کی مرضی پر قائم ہے۔ اسی کی قدرت و سطوت کا یہ کرشمہ ہے کہ اس نے ایک مادہ سے یہ عالم ہست و بود پیدا کر دکھایا ہے۔ اور وہ ایسا مستغنی ہے کہ اگر چاہے تو اس پورے عالم رنگ و بو کو ایک پل میں فنا کے گھاٹ اتار دے۔ اور اس پر بھی اس کی بادشاہت اور صفات جلال میں ذرہ برابر کمی واقع نہ ہو۔ اس کے علاوہ اس حقیقت پر بھی غور کرنا چاہیئے۔ کہ انبیاء علوم اسلام اور بڑے بڑے اولیاء کرام اپنی بزرگی اور درجہ محبوبیت کے ہوتے ہوئے بھی۔ اس دنیا میں کتنے آلام و مصائب میں گھرے رہتے ہیں۔ حالانکہ اگر اللہ تعالےٰ کو منظور ہو تو ان کا بال بھی بیکا نہیں ہو سکتا اور وہ یہاں مزے سے ادنیٰ اذیت برداشت کئے بغیر بھی رہ سکتے ہیں۔ لیکن اس کے ارادہ و مشیت کے سامنے دم مارنے کی گنجائش نہیں۔

رجاء و اُمید کے ولولے اس طریق سے انسان کے دل میں پائے جا سکتے ہیں۔ کہ اس کی نظر اس کے بے اندازہ لطف و کرم پر ہو۔ اس کی گوناگوں عنائتوں اور بخششوں پر ہو۔ اور اس کے دل میں یقین و اذعان یہ پہلو کروٹ بدلے کر دیکھو اللہ نے کس مہربانی سے ہمارے اعمال پر ہمیں جنت کے صلہ سے نوازنے کا وعدہ فرمایا ہے، حالانکہ صلہ و انعام کی یہ صورت کیا کم تھی کہ ہم جب تک دنیا میں رہے، نیکی اور پاکبازی کی وجہ سے امن اور چین سے رہے۔

حیاء کی تخلیق اس احساس کے بیدار کرنے سے ہوتی ہے۔ کہ اس کے فضل و کرم کے مقابلہ میں اپنی عبادات کے طول و عرض کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ کس درجہ بے مایہ ہیں۔ نفس و قلب کے نقائص و عیوب کو نظر و فکر کے سامنے لایا جائے۔ کہ ان میں اخلاص کی مقدار کتنی کم ہے۔ اور برائی اور شر کی طرف ان کے میلان اور رغبت کا کیا عالم ہے! اور کس تیزی سے یہ نفع عاجل کی طرف لپکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالےٰ کے علم کی ہمہ گیریوں پر بھی نگاہ رہنا چاہیئے۔ اور یہ ماننا چاہیئے، کہ وہ ہمارے مخفیات قلب خطرات و ساوس سے اچھی طرح آگاہ ہے۔ اور دل کی دھڑکنوں تک سے واقف ہے۔ اس انداز فکر سے انسان حیاء کی نعمت سے انسان بہرہ مند ہو سکتا ہے۔

غرض ان لطائف باطن کو ابھارنا اور پیدا کرنا ممکن اور سہل ہے، بشرطیکہ ان کے اسباب و علل کو ایک نظر دیکھ لیا جائے، اور پھر قصد و ہمت سے ان اسباب و علل کو دور کرنے کی مخلصانہ کوشش کی جائے۔ ان سب کا دراصل تعلق ایمان و نفس کی جاں بخش کیفیتوں سے ہے۔ اگر یہ لطیفہ بیدار ہو گیا۔ اور شک و شبہ کی خلشیں دور ہو گئیں۔ تو پھر باطنی و نفسی زندگی گویا خود بخود اصلاح پذیر ہو گئی۔ اس خصوص میں ایمان اصل شے ہے۔ اگر یہ جلوہ ریز ہے۔ تو خشوع و خضوع اور اخلاص و احسان سب کچھ ہے اور یہی نہیں تو کچھ بھی نہیں۔

شاهد حسین رزاقی

سنوسی تحریک

مشرق اور مغرب دونو کی تاریخ میں انیسویں صدی کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اس صدی کا بیشتر حصّہ بڑا ہیجان خیز اور انقلاب آفرین زمانہ تھا۔ امریکہ اور یورپ کے متعدد ملکوں میں بہت اہم انقلاب برپا ہوئے اور متعدد تحریکیں رونما ہوئیں۔ مسلم ممالک میں بھی جہاں ایک مدّت سے جمود اور پستی چھائی ہوئی تھی بیداری کے آثار پیدا ہونے لگے اور معاشری اصلاح، سیاسی آزادی، اقتصادی ترقی اور اسلامی نظامِ حیات کی تجدید کا احساس ترقی کرنے لگا۔ چنانچہ مسلم ممالک میں بھی کئی تحریکیں شروع ہوئیں جن میں سے ایک "سنوسی تحریک" کے نام سے مشہور ہوئی۔ یہ شمال مغربی افریقہ کے پُرجوش مسلمانوں کی ایک مجاہدانہ تحریک تھی جو الجیریا میں شروع ہوئی مراکش اور تونس میں پھیلی۔ لیبیا میں بہت مقبول اور مستحکم ہوئی اور پھر مصر اور سوڈان سے گزر کر حجاز اور یمن تک پھیل گئی۔

بانیٔ تحریک محمد ابن علی السنوسی۔ سنوسی تحریک کے بانی شیخ محمد ابنِ علی السنوسی تھے جو سنوسی الکبیر کہلاتے تھے۔ محمد ابنِ علی ۱۷۹۱ء میں الجیریا میں بمقام مستغنم پیدا ہوئے تھے۔ ان کا تعلق قبیلہ الخطاب سے تھا جو الجزائر اور طرابلس میں آباد ہے۔ ان کا خاندان علم و فضل میں بہت ممتاز تھا اور متعدد مردوں کے علاوہ چند عورتیں بھی مذہبی علوم میں مہارت کے لئے مشہور تھیں۔ ان میں زیادہ ممتاز محمد ابنِ علی کی دادی سیدہ زہرہ اور ان کی پھوپھی سیدہ فاطمہ تھیں جو دینی و علمی مباحث میں حصّہ لیتی اور قرآن و حدیث کا درس دیتی تھیں۔ شیخ محمد کا خاندان زہد و تقویٰ کے علاوہ فنِ سپہ گری میں کمال و مہارت کے لئے بھی مشہور تھا۔ اور مجاہدانہ سرگرمیوں میں یہ لوگ نمایاں حصّہ لیتے تھے۔

محمد ابن علی کے والد علی ابن عبداللہ مذہبی علوم کے فاضل اور بڑے تجربہ کار و جہاں دیدہ سیاح تھے۔ لیکن عین عالمِ شباب میں ان کا انتقال ہو گیا۔ اور شیخ محمد کی پرورش اور تعلیم ان کی پھوپھی سیدہ فاطمہ نے اپنے ذمہ لے لی۔ ابتدائی تعلیم کے بعد محمد ابن علی نے فاس اور قرادین کی یونیورسٹیوں میں اسلامی علوم کی تعلیم حاصل کی۔ یہاں سے فارغ ہونے کے بعد مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں کئی سال قیام کیا اور حدیث و فقہ کی تعلیم مکمل کی۔

شیخ محمد بن علی تیس سال کی عمر تک الجزائر میں رہے اور لوگوں کی مذہبی حالت کو بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہے۔ پھر تونس اور طرابلس گئے اور وہاں بھی اپنی اصلاحی جدوجہد جاری رکھی۔ اس کے بعد قاہرہ میں سکونت اختیار کی۔ اور یہاں ان کے معتقدین کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہونے لگا۔ شیخ محمد کے عقائد

اگرچہ شیخ عبدالوہاب نجدی کے عقائد سے ملتے جلتے تھے لیکن ان میں شدّت اور سختی نہ تھی اس لئے ان کی تحریک وہابی تحریک سے زیادہ مقبول ہونے لگی۔ شیخ محمد نے قاہرہ کو اپنی سرگرمیوں کا مستقل مرکز بنانا چاہا۔ لیکن ازہر کے علماء ان کی مخالفت کرنے لگے۔ اور جب حالات بہت ناسازگار ہو گئے تو وہ قاہرہ سے مکّہ چلے گئے۔ اور مکّہ کے قریب ابوقبیس میں اپنا دائرہ قائم کیا۔

مکہ میں قیام کے دوران مذہبی مصلح کی حیثیت سے ان کی شہرت پھیلنے لگی۔ اور ان کے عقیدت مندوں کا ایک حلقہ بن گیا۔ رفتہ رفتہ ان اصولوں کی تشکیل ہونے لگی جن پر آگے چل کر ایک روحانی اور سیاسی تحریک قائم کی گئی۔
لیکن مکہ میں شیخ محمد کے کچھ مخالفین بھی پیدا ہو گئے اور ارباب اقتدار ان کی سرگرمیوں کو شبہ کی نظر سے دیکھنے لگے۔
چونکہ شیخ محمد بن علی کے تعلقات وہابیوں سے بھی تھے اس لئے مکّہ کے علماء بھی ان کی مخالفت کرنے لگے اور حکومت نیز علماء کی مخالفت اس قدر بڑھ گئی کہ شیخ کو مکّہ بھی چھوڑنا پڑا اور وہ سوڈان چلے گئے۔ اہل سوڈان انکی تعلیمات سے بہت متاثر ہوئے اور امیر سوڈان بھی ان کا معتقد ہو گیا۔ لیکن سوڈان بین الاقوامی کش مکش کا میدان بن رہا تھا۔ اور سامراجی حکومتیں شیخ کی تحریک کو اپنے مفاد کے لئے نقصان رساں تصور کرتی تھیں۔ اس کش مکش کے مدّنظر شیخ محمد نے یہ مناسب سمجھا کہ حکومتوں کے مراکز اور مغربی اقوام کے اثرات سے دور علاقہ میں اپنا مرکز قائم کریں۔ چنانچہ وہ پھر اپنے وطن واپس ہوئے اور جبل اخضر کے دامن میں اپنا مرکز "زاویہ بیضا" قائم کیا۔ یہاں شیخ محمد سات سال تک مقیم رہے اور اپنے خیالات کو ایک منظّم تحریک کی شکل دی۔ جب الجیریا پر فرانس کا قبضہ ہو گیا تو محمد ابن علی کو الجیریا چھوڑنے پر مجبور کر دیا گیا۔ ترقی و اصلاح کے خواہاں تو شیخ محمد کی تحریک کے حامی تھے لیکن قدامت پسندوں کی مخالفت سب سے بڑی رکاوٹ تھی اور اسی وجہ سے ان کے لئے کسی جگہ جم کر کام کرنا دشوار ہو گیا تھا۔

مکہ میں شیخ کی ملاقات سید احمد ابن ادریس سے ہوئی۔ اہم مسائل میں یہ دونوں ہم خیال اور متفق تھے۔ اس لئے دونوں نے مل کر کام شروع کیا۔ پہلے حجاز میں جدید تحریک کی اشاعت کی گئی اس کے بعد یمن میں۔ چونکہ ان دونوں کی تحریک کا ایک اہم مقصد یہ تھا کہ عربوں اور شمالی افریقہ کے باشندوں میں قریبی ربط پیدا کیا جائے اور ان کے تعلقات مستحکم بنائے جائیں۔ اس لئے ارباب اقتدار مخالفت کرنے لگے۔ اس دوران میں سید احمد بن ادریس کا انتقال ہو گیا اور کچھ عرصہ کے بعد حکام نے محمد ابن علی کو حجاز چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ چنانچہ وہ لیبیا چلے گئے اور بن غازی کے قریب اپنا مرکز قائم کیا۔

لیبیا میں یہ تحریک بہت مقبول ہوئی۔ اس کے حامیوں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہونے لگا۔ اور محمد ابن علی کے نظریات نے ایک منظم روحانی و سیاسی تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ جو ایک طرف تو مسلمانوں کی مذہبی اور معاشرتی زندگی میں اصلاح کر رہی تھی اور دوسری طرف مغربی اقوام کے تسلّط کو ختم کرنے کے لئے مصروف جہاد تھی۔ محمد ابن علی السنوسی نے

اپنی زندگی کے آخری چھ سال اسی مرکز میں بسر کئے اور ۱۸۵۹ء میں یہیں ان کا انتقال ہوا۔
شیخ نے اپنی متعدد تصانیف میں تحریک کے اغراض و مقاصد بیان کئے ہیں ان میں زیادہ اہم تصانیف یہ ہیں۔ بغیۃ المقاصد و خلاصۃ المراصد۔ السلسبیل المعین، الدر السنیہ فی اخبار الصولۃ الادریسیہ۔

تحریک کے مقاصد۔ شیخ محمد ابن علی السنوسی کی قائم کردہ تحریک سنوسی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔ اور اس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی مذہبی حالت کو بہتر بنایا جائے۔ معاشری زندگی کی اصلاح کی جائے اور مغربی اقوام کے تسلط کو ختم کرنے کے لئے جہاد کی اہمیت اور فنونِ سپہ گری کی تربیت کو عام کیا جائے۔ ان مقاصد کے علاوہ ایک اہم مقصد نظامِ حکومت کی اصلاح تھا اور سنوسی تحریک کے رہنما یہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے ملکوں میں خلافتِ راشدہ کو نمونہ بنا کر خالص اسلامی طرز کی حکومت قائم کی جائے۔ اس تحریک کے حامی یہ محسوس کرتے تھے کہ مسلمان اسلامی تعلیمات سے دور ہو گئے ہیں چنانچہ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان غیر اسلامی عقائد و اعمال کو ترک کر کے حقیقی اسلامی تعلیمات پر عمل کریں۔ عیش و عشرت کے بجائے اسلامی سادہ زندگی اختیار کریں۔ اور تعلیم و تربیت اور تبلیغ سے مسلمانوں میں وہ اوصاف پیدا کئے جائیں جن کی وجہ سے اسلام نے قرونِ اولیٰ میں اس قدر ترقی کی تھی۔

سنوسی تحریک کے رہنما خلافتِ راشدہ کے طرز کی حکومت کو صحیح اسلامی حکومت تصور کرتے تھے اور اس کے قیام کے خواہاں تھے۔ وہ مسلمانوں کی مطلق العنان حکومتوں کو بھی غیر اسلامی سمجھتے تھے۔ اور ان کی اصلاح کرنا ضروری تصور کرتے تھے۔ اس کے علاوہ سنوسی تحریک کے حامی مغربی سامراج کے شدید مخالف تھے اور اس کو ختم کرنے کے لئے عملی جدوجہد کو ایک ملی اور مذہبی فرض تصور کرتے تھے۔ حکومت کے متعلق سنوسیوں کے اس نظریہ کی وجہ سے ترکی حکومت اور مغرب کی سامراجی اقوام سب ہی ان کی مخالف تھیں۔ اسی مخالفت کے سبب سنوسیوں نے شہروں سے دور اپنے مراکز قائم کئے تھے اور یہاں وہ نہ صرف تحریک کی تبلیغ کرتے تھے بلکہ سامراجی حکومتوں سے مسلسل جنگیں بھی کرتے رہے۔

تنظیم۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے تحریک کے مراکز قائم کئے گئے جو زاویہ کہلاتے تھے۔ یہ زاویئے شہروں سے دور عرب اور افریقہ کے نخلستانوں میں تھے یا ایسے مقامات میں جو ریگستانوں میں اہم تجارتی راستوں پر واقع تھے تاکہ وہ بیرونی مداخلت سے دور رہ کر اپنا کام جاری رکھ سکیں۔

سنوسیوں نے جو زاویئے قائم کئے وہاں قرآن پر مبنی قانون نافذ کیا۔ سنوسی تحریک کا امام سنوسی نظامِ حکومت کا بھی صدر تھا اور اس کو امیر کہتے تھے۔ مختلف زاویوں اور مرکزوں میں امیر کے نمائندے ہوتے تھے جو وکیل کہلاتے تھے۔ وکیل زاویہ کے نظم و نسق کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ تحریک کے مرکز قلعہ نما اور مستحکم بنائے جاتے تھے۔ جو عموماً چشموں اور نہروں کے کنارے ہوتے۔ باغ، مکتوبیں اور سرائیں تعمیر کی جاتیں۔ مرکز سے متصل کھیت ہوتے تھے۔ جن کی پیداوار میں کاشتکار اور بیت المال کا حصہ مقرر تھا۔ زراعت کو ترقی دینے اور اقتصادی حالت کو بہتر بنانے پر خاص

توجہ دی جاتی تھی۔ تحریک کے مقاصد کی اشاعت کے لئے ہر مرکز میں ایک خانقاہ ہوتی تھی جو عیسائی خانقاہوں سے بالکل مختلف تھی۔ یہاں رہبانیت کے بجائے جہاد کی تعلیم دی جاتی تھی۔

سنوسی خانقاہیں تمدّنی، سیاسی، اقتصادی اور مذہبی تعلیم کا مرکز تھیں۔ خانقاہوں سے متصل مسجدیں اور مدرسے بنائے جاتے تھے۔ ابتدائی تعلیم لازمی کردی گئی تھی۔ آگے چل کر فنونِ حرب کی تعلیم بھی لازمی ہوگئی۔ شمال مغربی اور وسطی افریقہ میں زاویے بکثرت بنائے گئے تھے۔ ان میں سے زاویۂ جغبوب کو امیرِ تحریک کا مستقر بنایا گیا۔ اور دوسرے اہم زاویے سیواہ، کفرہ، جالو اور ادجلا تھے جہاں سے تحریک کی رہنمائی کی جاتی تھی۔

زاویوں کے علاوہ تحریک کی اشاعت وتنظیم کے لئے ارکان کی ایک بڑی جماعت تھی جو تحریک میں عملی حصّہ لیتی تھی۔ اور اس کے مقاصد کو کامیاب بنانے کی جدوجہد کرتی تھی۔ یہ عملی ارکانِ تحریک اخوان کہلاتے تھے۔

شیخ محمد مہدی السنوسی۔ شیخ محمد ابن علی کے بعد ان کے لڑکے شیخ محمد مہدی السنوسی ان کے جانشین ہوئے۔ پہلے چند سال تو انھوں نے تحریک کو پھیلانے اور منظم کرنے میں صرف کئے اس کے بعد تمام ممالک کے سنوسیوں کی ایک کانفرنس طلب کی جس میں تبلیغ وہدایت کو وسیع تر کرنے، تحریک کے نئے مراکز قائم کرکے نظم ونسق کو بہتر بنانے اور مغربی اقوام کے پنجہ سے مسلم ممالک کو نجات دلانے کے لئے جہاد کرنے کی تدابیر پر غور کیا گیا۔

اس زمانہ میں فرانس اپنے مقبوضات پر بہت مظالم کر رہا تھا اور سنوسی تحریک کو ختم کردینے کے منصوبے بنا رہا تھا۔ اس کا مقابلہ کرنے کے لئے شیخ مہدی نے اپنا مستقر وسطِ افریقہ میں سوڈان کی سرحد کے قریب بمقام کفرہ منتقل کردیا جو بن غازی سے پچیس روز کی مسافت پر تھا۔ سنوسی تحریک کے نئے مرکز کے اطراف نیم وحشی قبائل آباد تھے جن کو مسلمان کرکے مہذب بنایا گیا۔ پھر تحریک کی سرگرمیوں کو تیز تر کرکے مجاہدوں کی جماعتیں تیار کی جانے لگیں۔ شیخ مہدی نے فنونِ سپہ گری کے حصول کو لازمی قرار دیا۔ ہر جمعہ کو مرکز سے متصل میدان میں سپہ گری کے مقابلے ہوتے تھے اور انعام دئے جاتے تھے۔ فنونِ حرب کے ساتھ ہی زراعت اور صنعت کو ترقی دینے پر بھی خاص توجہ کی گئی تاکہ تحریک کے تمام مرکزوں کو خود مکتفی بنایا جاسکے۔

فرانس سنوسی تحریک سے بہت خوفزدہ تھا۔ اور جب اس کا اقتدار صحرا تک بڑھا تو اس نے سنوسیوں پر حملہ کردیا۔ فرانس کی تربیت یافتہ اور جدید آلات سے مسلح فوج کے مقابلہ کیلئے مجاہدوں کی تربیت یافتہ جماعتیں تھیں۔ ان مجاہدوں نے چودہ سال تک فرانس کی فوجوں سے جنگ کی۔ اور ان کا کامیابی سے مقابلہ کرتے رہے۔

شیخ مہدی کے زمانہ میں تحریک کو بہت فروغ ہوا اور اس کے اثرات مراکش سے لے کر ہندوستان تک پھیل گئے۔ اور نہ صرف عرب ممالک بلکہ ترکی میں بھی اس کے حامیوں کی تعداد روز بروز بڑھنے لگی۔ اور اس تحریک کے امیر کی اتنی اہمیت ہوگئی کہ مہدی سوڈانی جیسے قومی رہنما کی بھی یہ خواہش تھی کہ وہ شیخ مہدی کے خلیفہ بن جائیں۔

شیخ احمد شریف السنوسی۔ ۱۹۰۲ء میں شیخ مہدی کا انتقال ہوگیا۔ اور شیخ احمد شریف السنوسی ان کے جانشین ہوئے انھوں نے تحریک کی اشاعت و تنظیم اور مجاہدانہ سرگرمیوں میں بہت اضافہ کردیا۔ فرانس اور سنوسیوں کی جنگ سے دوسری سامراجی دول بھی متفکر تھیں۔ اور شیخ احمد کی روز افزوں سرگرمیوں کو وہ خوف اور شبہ کی نظر سے دیکھنے لگیں۔

شیخ احمد ترکی میں اصلاح و بیداری کی تحریک کو قدر کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اور انجمن اتحاد و ترقی کے حامی تھے۔ ترک رہنماؤں سے ان کے قریبی تعلقات تھے۔ اور استنبول میں وہ سید جمال الدین افغانی سے بھی ملے تھے۔ افغانی نے شیخ کو بہت متاثر کیا۔ اور وہ اتحاد اسلامی کے زبردست حامی بن گئے۔ شیخ احمد کی قیادت میں سنوسی تحریک پر اتحاد اسلامی کا رنگ بہت غالب آگیا اور ترکی حکومت کی مخالفت کے بجائے ترکوں کی حمایت کی جانے لگی چنانچہ آیندہ جنگوں میں سنوسی ترکوں کے بہترین مددگار ثابت ہوئے۔

۱۹۱۱ء میں اٹلی نے چالیس ہزار فوج سے طرابلس پر حملہ کردیا۔ اس وقت وہاں ترکی فوج صرف چار ہزار تھی۔ اور بین الاقوامی حالات مزید فوجیں بھیجنے میں حائل تھے۔ ایسے نازک وقت میں شیخ احمد نے ترکی کی مدد کی اور اٹلی کے خلاف اعلانِ جہاد کردیا۔ سنوسی انور پاشا کے رفیق و معاون بن گئے اور اس جنگ میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کے بعد جنگِ عظیم شروع ہوگئی اور سنوسیوں نے اس جنگ میں بھی ترکوں کا ساتھ دیا۔ جب یہ ختم ہوئی اور دشمنوں نے قسطنطنیہ پر قبضہ کیا تو شیخ احمد سنوسی ترکی میں تھے۔ اور انھوں نے اس قبضہ کے خلاف زبردست مہم شروع کردی اور اناطولیہ کے کردوں اور دوسرے قبائل کو کمال اتاترک کا حامی بنادیا۔ اس زمانہ میں شیخ احمد نے مسلمانوں کے ایک محبوب رہنما کا مرتبہ حاصل کرلیا تھا۔ اور مسلمانانِ عالم ان کو عزت و احترام کی نظر سے دیکھنے لگے۔

شیخ ادریس السنوسی۔ شیخ احمد کے جانشین شیخ ادریس السنوسی ہوئے۔ اگرچہ طرابلس پر اٹلی نے قبضہ جمالیا تھا لیکن آزادی کے لئے سنوسیوں کی تحریک اور جنگ جاری رہی۔ اطالوی حکومت نے سنوسیوں کو مطمئن کرنے کے لئے ۱۹۲۰ء میں شیخ ادریس کو برقہ کا امیر بنادیا۔ لیکن وہ اہلِ ملک پر اطالوی مظالم برداشت نہ کرسکے اور مصر چلے گئے۔ جہاں وہ تقریباً بیس سال تک جلاوطنی کی زندگی بسر کرتے رہے۔ لیکن شیخ ادریس کے چلے جانے سے آزادی کی جنگ ختم نہیں ہوئی۔ ۱۹۲۳ء میں مجاہدین نے پھر جنگ شروع کردی اور اس کے رہنما عمر المختار تھے۔ یہ جنگِ آزادی ۱۹۳۱ء تک جاری رہی۔ اور عمر المختار نے کئی نمایاں کامیابیاں حاصل کیں۔ لیکن آخر کار وہ زخمی ہوکر گرفتار ہوگئے۔ اور اطالوی حکومت نے ان کو پھانسی دیدی۔ اٹلی نے سنوسیوں کو کچلنے کے لئے انتہائی تشدد اختیار کیا لیکن یہ کشمکش جاری رہی۔ یہاں تک کہ ۱۹۳۹ء میں عالمگیر جنگ شروع ہوگئی۔ شیخ ادریس اتحادیوں کی مدد کرنے لگے۔ اور ۱۹۴۳ء میں اطالوی فوجیں لیبیا سے نکال دی گئیں۔ اس جنگ کے خاتمہ پر اٹلی کا اقتدار ٹوٹ گیا۔ سنوسی رہنماؤں نے آزادی کا مطالبہ کیا۔ شیخ ادریس طرابلس واپس آئے اور سنوسی تحریک پھر منظم کی جانے لگی۔

۱۹۴۷ء میں اٹلی نے اپنی سابقہ نوآبادیوں کی واپسی کا دعویٰ کیا۔ لیکن ان علاقوں کے باشندوں نے جن کی رہنمائی سنوسی مجاہد کر رہے تھے آزادی کی تحریک شروع کر دی۔ آخر کار ۱۹۴۸ء میں یہ مسئلہ اقوامِ متحدہ میں پیش ہوا۔ اور اس نے ۱۹۴۹ء میں اس پر غور کیا۔

حریت پسندوں اور سامراجیوں میں شدید کش مکش شروع ہوگئی۔ سامراجی چاہتے تھے کہ طرابلس، فزان اور برقہ کو علیحدہ کر کے اپنے زیر اقتدار رکھیں اور محبانِ وطن کی یہ خواہش تھی کہ ان تینوں علاقوں کو متحد کر کے ایک آزاد مملکت قائم کی جائے۔

لیبیا کے محبانِ وطن کو مسلم ممالک کی پوری حمایت حاصل تھی۔ آخر کار محبانِ وطن کو کامیابی ہوئی۔ اور ان علاقوں کو متحدہ مملکت بنانے کا فیصلہ کیا گیا۔ چنانچہ یکم جنوری ۱۹۵۲ء کو مملکت لیبیا معرضِ وجود میں آئی۔ اور سنوسی تحریک کے امیر شیخ ادریس اس نئی مملکت کے بادشاہ ہو گئے۔

اطالوی سامراج کی شکست اور لیبیا کی آزاد مملکت کے قیام سے شیخ عمر المختار کا شروع کیا ہوا کام تو پورا ہو گیا۔ لیکن امامت کے بادشاہت میں بدل جانے سے سنوسی تحریک کی ترقی و تکمیل کی اُمیدیں موہوم تر ہو گئی ہیں اور اس تحریک کو ملوکیت کے زہریلے اثرات سے محفوظ رکھنا ایک دشوار ترین مسئلہ بن گیا ہے۔ ملوکیت اسلامی تاریخ میں سب سے زیادہ تباہ کار عنصر ثابت ہوئی ہے اور اس کے زیر اثر سنوسی تحریک کا زندہ رہنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

ایک حدیث

حُسنِ خُلق

ہمارے علمائے کرام نے دین کے چار بڑے اجزا بتائے ہیں:

(۱) عقائد (۲) عبادات (۳) اخلاق اور (۴) معاملات۔

یہ چاروں حصّے غلط نہیں۔ فی الواقع اسلامی زندگی کے یہ چار بڑے حصّے ہیں لیکن یہ خوب سمجھ لینا چاہئے کہ یہ کوئی ایسے الگ الگ خانے نہیں جن میں ہر ایک خانہ دوسرے خانوں سے بے تعلق ہو یا دور کا تعلق رکھتا ہو۔ بلکہ یہ چاروں اجزا ایک دوسرے سے ایسے جڑے ہوئے، باہم پیوستہ اور ایک دوسرے میں مدغم ہیں کہ کسی ایک جز کو دوسرے سے الگ اور بے تعلق نہیں کیا جا سکتا۔ یہ سب مل کر ایک وحدت ہیں اور کسی ایک کا فقدان دوسرے اجزا کے فقدان کو مستلزم ہے اور اسی طرح ایک کا وجود دوسرے کے وجود کو لازمی کر دیتا ہے۔ اگر عقائد نہیں تو عبادات بھی نہ ہونگی اور اگر اخلاق درست ہیں تو معاملات بھی صاف ہوں گے۔ ان سب کی وحدت کی مثال ایسی ہے جیسے ایک کمرے میں اگر چار بتّیاں چاروں کونوں میں روشن ہوں تو دیکھنے میں وہ چاروں الگ الگ معلوم ہونگی لیکن ان چاروں کی روشنی باہم ایسی گتھی ہوئی ہوں گی کہ یہ تمیز نہیں کیا جاسکے گا کہ کس بتّی کی روشنی کہاں تک ہے جس کے بعد دوسری بتی کی روشنی شروع ہوتی ہے۔ یہ چاروں روشنیاں مل کر ایک وحدت ہونگی۔ یہی صورت ان چاروں اجزائے دین کی بھی ہے کہ دیکھنے میں تو الگ الگ حصّے ہیں لیکن نتائج کے لحاظ سے یہ سب مل کر بیک وقت انسان کی سیرت پر اثر انداز ہوتے ہیں اور سیرت انسانی ان چاروں کو ساتھ ساتھ لے کر چلتی ہے۔ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ عقائد تو بڑے ستھرے ہوں اور معاملات گندے ہوں یا عبادات درست ہوں اور اخلاق نادرست ہوں۔ اگر اعتقاد و عمل میں اس طرح کا تخالف نظر آئے تو سمجھ لینا چاہئے کوئی جز یقیناً ناقص ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص اعتقاد تو یہ رکھتا ہو کہ سنکھیا قاتل ہوتی ہے اور اس اعتقاد کے باوجود سنکھیا کھالے۔ خودکشی کی نیت ہو تو اور بات ہے ورنہ سنکھیا کھانے کا کوئی ارادہ بھی نہیں کر سکتا کیونکہ عقیدہ اسے روک دے گا۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اگر خودکشی بھی کرنی ہو تو یہ ایک محکم عقیدے کے بغیر نہ ہو گا۔ پہلے اس کا یہ عقیدہ ہو گا کہ فلاں چیز کھانے سے موت آتی ہے۔ یہ کبھی نہ ہوگا کہ بلانا تو وہ چاہے موت کو مگر زہر کی بجائے حلوے کا نوالہ چکھے۔ اگر کہیں بھی عمل کی کمزوری نظر آئے تو یقیناً یہ کسی اعتقادی کمزوری کا نتیجہ ہو گا۔ عقیدہ محض زبانی اقرار کا نام نہیں بلکہ یہ ایک ایسے یقین کا نام ہے جو

کسی عمل کا محرک ہوتا ہے۔

کہنا یہ ہے کہ حسنِ خلق ایک ایسا جزوِ دین ہے جیسے دین کے دوسرے اجزا سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی انسان خوش عقیدہ یا خوش عبادت وغیرہ تو ہو مگر خوش خلق نہ ہو۔ اور اگر خوش خلق ہے تو سمجھ لینا چاہیئے کہ اس کے باقی اجزائے دین ہی کا یہ اثر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضور اکرمؐ کے متعلق فرمایا:

انك لعلیٰ خلق عظیم۔

یقیناً آپ تو خلق عظیم پر قائم ہیں۔

خود حضورؐ کا ارشاد ہے کہ:

بعثت لاتمم حسن الاخلاق۔ (رواہ ابو داؤد عن مالک)

میں تو حسنِ اخلاق کی تکمیل کے لئے مبعوث ہؤا ہوں

بعض روایتوں میں "حسن الاخلاق" کی بجائے "مکارم الاخلاق" آیا مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔

جو لوگ صرف نماز روزے کو ہی سب کچھ سمجھتے ہیں اور حسنِ خلق کا کوئی مقام نہیں سمجھتے ان کے لئے ارشاد ہؤا:

ان المومن لیدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم۔ (رواہ ابو داؤد عن عائشہؓ)

مومن اپنے حسنِ خلق کی وجہ سے صائم النہار اور شب زندہ دار کا درجہ پا لیتا ہے۔

یہ حدیث بڑی غور طلب ہے۔ بظاہر تو اس کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ ایک آدمی بلا قیام و صیام بھی مومن ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ نماز روزے سے بے تعلق بھی ہو تو محض حسنِ خلق کی وجہ سے اس کا شمار نمازی، روزے دار میں ہو گا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ مومن تو بہر حال نمازی روزے دار ضرور ہوتا ہے لیکن نماز روزہ کرنے والے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو رسمی طور پر اسے ادا کر لیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم نے فرض ادا کر لیا مگر ان کی زندگی پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ بعض اوقات اُلٹا اثر پڑتا ہے یعنی وہ ہر طرح کی بددیانتی کرتے رہتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ نماز روزہ کرنے سے تمام خلاف اخلاق گناہ معاف ہو جائیں گے۔ اور دوسرے وہ لوگ ہوتے ہیں جو نماز روزے کو محض رسماً نہیں ادا کرتے بلکہ اس کے تقاضوں کو بھی سمجھتے ہیں اور اس کے تقاضے ان کی زندگی کے معاملات پر نمایاں اثر رکھتے ہیں۔ دراصل قیام و صیام کا درجہ انہیں کو حاصل ہوتا ہے۔ بس اس حدیث کا مطلب یہ ہؤا کہ محض رسم ادا کر لینے سے صائم و قائم کا درجہ نہیں مل جاتا بلکہ اس کے تقاضوں کا اثر اس کی زندگی پر حسنِ خلق کی شکل میں نمایاں ہو تب سمجھنا چاہیئے کہ انہوں نے صائم و قائم کا درجہ حاصل کیا۔ اور یہ بھی بالکل صحیح کیونکہ قیام و صیام کا مقصد خدا سے اپنا رابطہ پیدا کرنا ہے اور یہ معلوم کرنے کے لئے کہ آیا کسی کا رابطہ خدا سے صحیح اور

توی ہے۔ ہے یا نہیں ایک ہی کسوٹی ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا کے بندوں کے ساتھ اس کا رابطہ صحیح ہے یا نہیں۔ اگر صحیح ہے تو یہی حسنِ خلق ہے۔ اور اگر خدانخواستہ ایسا نہ ہو تو سمجھ لینا چاہئے کہ اس کا رابطہ خدا سے بھی درست نہیں اور اس کا قیام صیام محض رسمی ہے اور اس مومن کا ایمان بھی ابھی رسمی ہی ہے اور اس کی تکمیل کے ارتقائی مدارج ابھی طے نہیں ہوئے ہیں چنانچہ ایک دوسری روایت میں تکمیل ایمان کا ذریعہ ہی حسنِ خلق کو بتایا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا:

ان من اکمل المومنین ایمانا احسنھم خلقا والطفھم باھلہ۔ (رواہ الترمذی عن عائشہؓ)

جس کے اخلاق سب سے بہتر ہوں اور جو اپنے اہل وعیال پر سب سے زیادہ مہربان ہو وہی ایمان میں بھی سب سے زیادہ کامل ہے۔

یہاں اہل وعیال پر مہربان ہونے کے ذکر کا مطلب یہ نہیں کہ یہ حسنِ خلق سے کوئی الگ چیز ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہی پہلا قدم ہے حسن خلق کی طرف۔ اس شخص کے حسن خلق کا کوئی وزن نہیں جس کا اظہار گھر کے اندر نہ ہو۔ انسان کا اپنا گھر ہی سب سے بڑا مقیاس ہے اور ساری نیکیاں گھر ہی سے شروع ہوتی ہیں۔

اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی بڑی قابلِ غور ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ:

ما من شئ اثقل فی میزان المومن یوم القیمۃ من خلق حسن .... (رواہ الترمذی عن ابی الدرداء)

بروزِ حشر اچھے اخلاق سے زیادہ کوئی چیز بھی مومن کی میزان میں زیادہ وزنی نہ ہوگی ......

ذرا غور کیجئے کہ اس حدیث میں نہ صوم وصلوٰۃ کو اتنا وزنی بتایا گیا ہے نہ دوسرے اوراد ووظائف کو۔ اس سے خود اس حدیث کے مطلب پر بھی روشنی پڑتی ہے جس میں خلق حسن کے ذریعے صائم وقائم کا درجہ حاصل کرنے کا ذکر ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ حسن خلق آخر ہے کیا چیز؟ اس کی کیا تعریف ہے اور اس سے کیا مراد ہے؟ تو بات یہ ہے کہ منطقی تعریف تو دراصل کسی شے کی بھی نہیں ہوسکتی۔ یہ ایک حد تک ہی عقلی طور پر کسی بات کو سمجھنے کے لئے مدد دے سکتی ہے۔ لیکن انسان کے اندر ایک ایسا وجدانی مادۂ احساس رکھا گیا ہے جو ہر چیز کے متعلق فیصلہ کر لیتا ہے کہ یہ اچھی ہے یا بری۔ بداخلاقی ہے یا خوش خلقی؛ بلاشبہ اس کے مختلف مدارج ہیں اور مزاج میں جتنی لطافت آتی جائے گی اتنا ہی اس کی نزاکتوں کا احساس ترقی پذیر ہوتا جائے گا۔ اس کے باوجود کچھ اخلاقی قدریں ایسی بھی ہیں جن کو پرکھنے کی عام کسوٹی انسان کی فطرت میں موجود ہے۔ اسی کو قرآن کہتا ہے کہ فالھمھا فجورھا وتقوٰھا۔ (اللہ نے ہر نفس میں فجور وتقوے کی تمیز رکھی ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ایک دوسرے انداز سے یوں بیان فرمایا ہے کہ:

لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔

اس وقت تک تم میں سے کوئی مومن نہ ہوگا جب تک اپنے بھائی کے لئے بھی وہی نہ پسند کرے جو خود اپنے لئے پسند کرتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ کچھ باتیں ایسی ہیں جن کو انسان اپنے لئے پسند نہیں کرتا۔ اور کچھ باتوں کو پسند کرتا ہے۔ انسان خود جو کچھ کسی کے مقابلے میں ہوتا ہے وہی کچھ کوئی دوسرا اس کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ اگر زید کسی کا باپ ہے تو کسی کا فرزند بھی ہوگا۔ اگر کسی کا شاگرد ہے تو کسی کا اُستاد بھی ہے۔ کسی کا افسر ہے تو کسی کا ماتحت بھی ہے۔ غرض جو کچھ وہ خود کسی کے لئے ہے وہی کچھ کوئی اور اس کے لئے بھی ہے۔ پس اسے یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ جس کے ساتھ کچھ کر رہا ہے وہی کچھ اسی مرتبے کا دوسرا آدمی خود اس کے ساتھ کرے تو اسے گوارا ہوگا یا ناگوار۔ اگر وہ کوئی سلوک اپنے باپ کے ساتھ کرتا ہے تو دیکھ لے کہ یہی سلوک اگر فرزند میرے ساتھ کرے تو مجھے کیسا لگے گا؟ اگر وہ اسے پسند کرے تو سمجھ لے وہ فطرۃً پسندیدہ ہے اور وہ کرنا چاہئے لیکن اگر اسے ناگوار ہو تو سمجھ لے کہ یہ قابلِ ترک ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ جو شخص کسی کے ساتھ کچھ کرتا ہے تو پہلے یہ دیکھ لے کہ اگر یہ میری جگہ ہوا اور میں اس کی جگہ ہوں اور وہ یہی بات میرے ساتھ کرے جو میں اس کے ساتھ کر رہا ہوں تو مجھے گوارا ہوگا یا ناگوار؟ بس اتنی سی بات اچھے اور بُرے اخلاق کی عمدہ کسوٹی بن جائے گی۔

فطرت کی اسی آواز ہی کو قرآن "الہام فجور و تقویٰ" کہتا ہے جس کا ہر روز زندگی میں تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ دیکھئے ایک چور جب چوری کرتا ہے تو اپنی کامیابی پر بڑا خوش ہوتا ہے۔ لیکن اگر خود اس چور کے گھر کوئی دوسرا چور چوری کرے تو اسے سینکڑوں گالیاں دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس کام پر وہ خود خوش ہوتا ہے اسے دوسروں کے لئے کیوں بُرا سمجھتا ہے؟ کیا یہ فطرت کی وہی آواز نہیں جو بے ساختہ اندر سے پیدا ہوتی ہے اور جسے قرآن الہام فجور و تقوےٰ کہتا ہے درحقیقت برائی کو برائی کرنے والے کی فطرت بھی بُرائی ہی سمجھتی ہے اور اسی طرح ہر ایک کی فطرتِ اچھائی کو اچھائی سمجھ لیتی ہے۔ اس کیلئے کسی منطقی تعریف یا استدلال کی ضرورت نہیں۔ فطرت کی آواز سب سے مکمل تعریف و استدلال ہے اور فطرت ہی کسی چیز کے متعلق بدخلقی یا حسن خلق ہونے کا صحیح فیصلہ کر لیتی ہے۔

(محمد جعفر)

سوال و جواب

تلاوتِ قرآن اور ایصالِ ثوابؒ

محمد عظیم الدین صاحب لاہور سے لکھتے ہیں کہ :

کئی دن ہوئے ایک سوئم فاتحہ میں شرکت کرنے کا اتفاق ہوا جہاں بہت سے حفّاظِ قرآن زور دار تلاوت کر رہے تھے۔ یتامیٰ و مساکین کو کھانا کھلانے کا سامان تھا۔ آخر میں پنج آیت پڑھی گئی اور ایک مولانا صاحب اور ان کے ساتھ ہی تمام حاضرین نے دعا کے لئے ہاتھ اٹھائے۔ داعیِ فاتحہ نے ذرا دھیمی آواز میں مولانا سے مخاطب ہوتے ہوئے کہا: اس کھانے اور تلاوت وغیرہ کا تمام ثواب فلاں کی روح کو ایصال فرمادیجئے۔ اس کے بعد کئی آوازیں آئیں کہ "ایک ختم قرآن میری طرف سے"۔ "دس پارے کا ثواب میری طرف سے" "ایک کلمے شریف کا ختم میری طرف سے"۔ وغیرہ وغیرہ ۔۔۔ مجھے اس سے پہلے بھی بارہا ایسی محافل میں شرکت کا اتفاق ہوا ہے لیکن اس محفلِ ایصالِ ثواب کے موقعے پر پہلی بار دماغ میں کئی سوالات پیدا ہوئے مثلاً ...... یہ ثواب کیا چیز ہے جو ایک مُردے کو پہنچائی جا رہی ہے؟ قرآن پڑھنے کے ثواب کی کیا نوعیت ہے؟ کیا واقعی مُردوں کو ثواب پہنچ جاتا ہے اور اس کو اس سے کوئی فائدہ پہنچتا ہے؟ کیا تلاوتِ قرآن کے علاوہ دوسرے اعمال کا ثواب بھی کسی طرف منتقل کیا جا سکتا ہے؟ کیا کوئی زندہ بھی یہ کر سکتا ہے کہ کسی غریب کو ایک معقول رقم دے کر اسے اس کام پر متعین کرے کہ تمام نیک کام میری طرف سے تم کر لیا کرو؟ اور اگر آپ اجازت دیں تو ایک سوال اور بھی کر دوں کہ کیا ثواب کی طرح گناہ و عذاب بھی کسی کی طرف منتقل کیا جا سکتا ہے؟ ۔۔۔ غرض یہ تمام سوالات بار بار اس وقت سے میرے دل و دماغ پر مسلط ہیں۔ اگر مذہب میں عقل کو کوئی دخل نہیں اور ان تمام باتوں کو ایمان بالغیب کی طرح مان لینا چاہیئے تو خیر یہی کروں گا لیکن اس سے میری روح کو اس پیچ و تاب سے نجات نہ مل سکے گی، جس میں اس وقت میں مبتلا ہو گیا ہوں۔

میں خود خوش عقیدہ گروہ سے تعلق رکھتا ہوں لیکن اس معاملے میں خدا جانے کیوں بڑے شش و پنج میں پڑ گیا ہوں۔ کیا آپ از راہِ کرم ان مسائل پر صاف صاف روشنی ڈال کر شکر گزار فرمائیں گے؟ ممکن ہے کہ میرے جیسے اور بھی بہت سے لوگ اس تذبذب میں پڑے ہوں۔

ثقافت

ثواب کا اطلاق۔ اثابت، تثویب (فعل) اور اس کے اسم ثواب اور مثوبت سب کے معنی ہیں اعمال کی جزا، بدلہ، اجر، معاوضہ۔ یہ الفاظ نیک عمل کی جزا اور بدعملی کی سزا دونوں ہی کے لئے صحیح ہیں۔ قرآن نے دونوں کے لئے اسے استعمال کیا ہے۔* مثلاً:

۱۔ هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون؟ (۸۳ : ۳۶)

منکروں کو ان کے کردار کی پاداش مل گئی؟

۲۔ ...... فاثابكم غما بغم ...... (۳ : ۱۵۳)

تمہیں پاداش میں غم پر غم دیا

۳۔ ...... فاثابهم الله بما قالوا جنٰت .... (۵ : ۸۵)

پس اللہ نے ان کے قول کے عوض جنتیں دیں .....

۴۔ ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير۔ (۲ : ۱۰۳)

اگر وہ ایمان لاتے اور تقوےٰ اختیار کرتے تو اللہ کی طرف سے جزا بہتر ہوتی

۵۔ قل هل انبئكم بشر من ذٰلك مثوبة عند الله (۵ : ۶۰)

کہدو کہ میں تمہیں اللہ کی طرف سے اس سے بھی بدتر جزا بتادوں؟

غرض "ثواب" اور "مثوبت" اچھے اور بُرے دونوں طرح کے بدلے کے لئے قرآن میں آیا ہے اور اسی طرح اس کے فعل اثابت اور تثویب بھی دونوں طرح کے بدلے دینے کے لئے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس کا غالب استعمال جزائے خیر ہی کے لئے ہوگیا ہے لیکن یہ تعجب ہے کہ ہمارے لٹریچر میں ایک فی صد بھی یہ جزائے بد کے معنوں میں نہیں استعمال ہوا ہے حالانکہ قرآن اسے دونوں معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ آپ نے کبھی کسی کو یہ کہتے نہ سنا ہوگا کہ "فلاں نے یہ بہت بُرا کام کیا ہے اور اسے اس کا "ثواب" ضرور ملے گا ـــــ اس کی وجہ یہی ہے کہ عام طور پر ثواب کے معنی ہی جزائے نیک کے سمجھے جاتے ہیں۔ (ہم اپنے اس مضمون میں اس لفظ کو دونوں ہی معنوں میں استعمال کریں گے)

ایصال گناہ۔ جب صورت حال یہ ہے تو "ایصال ثواب" میں اجر نیک اور اجر بد دونوں ہی کو داخل سمجھنا چاہئے لیکن ہوتا یہ ہے کہ ہم لوگوں کے خیال میں نیک کام کا ثواب تو مُردوں کو پہنچ جاتا ہے اور بُرے کاموں کا "ثواب" نہیں پہنچ سکتا۔ یعنی اگر ہم کسی بھوکے کو کھانا کھلا کر اس کا ثواب حضرت موسیٰؑ کو پہنچادیں تو پہنچ جائے گا لیکن اگر شراب پی کر اس کا ثواب فرعون کو پہنچائیں تو نہیں پہنچے گا۔ یہ فرق کیسا اور کیوں؟

قرآنی نقطہ نگاہ۔ ثواب ـــــ خواہ نیک ہو یا بد ـــــ کے متعلق قرآنی ارشاد تو یوں ہے کہ:

۱۔ من عمل صالحاً فلنفسہٖ ومن اساء فعلیھا۔

جو نیک عمل کرے گا وہ اپنے ہی نفع کے لئے ہے اور جو بدی کرے گا اس کا وبال بھی اس کی اپنی ذات پر ہوگا۔

۲۔ کل امریٔ بما کسب رھین۔

ہر شخص اپنے عمل کے عوض گروی ہے

۳۔ کل نفس بما کسبت رھینۃ

ہر ذات اپنے کردار میں رہن ہے۔

مطلب یہ ہے کہ نیکی ہو یا بدی دونوں کا "ثواب" اس کے کرنے والے ہی کی ذات تک محدود ہے۔ نیکی و بدی کا اثر تو بلاشبہ دوسرے پر مترتب ہوگا۔ مثلاً اگر کسی بھوکے کو کھانا کھلا دیا جائے تو اس کا پیٹ بھر جائے گا۔ اگر کسی کو پتھر مارا جائے تو اسے چوٹ لگے گی۔ لیکن اس نیکی اور بدی کا جو "ثواب" کرنے والے کو ملے گا وہ کھانا کھلانے والے اور پتھر مارنے والے ہی کی ذات تک محدود رہے گا۔ اگر اس ثواب کو کسی اور کی طرف منتقل کرنا درست ہو تو نیکی اور بدی دونوں ہی کے ثواب کا انتقال درست ہونا چاہیئے لیکن اس کا کوئی نہ تو قائل ہے نہ اس پر عامل۔ یہ فرق و امتیاز ذرا غور طلب ہے۔ قرآن دونوں طرح کے ثوابوں کا مستحق صرف عامل و فاعل کو ٹھہراتا ہے اور یہ دونوں ناقابلِ انتقال ہیں لا تزر وازرۃ وزر اُخریٰ۔ (ایک کا بوجھ دوسرا نہیں اٹھا سکتا)

زندوں کو ایصال ثواب۔ ایک اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اگر ثواب منتقل ہو سکتا ہے تو یہ انتقال ظاہر ہے کہ صرف مُردوں ہی کی طرف نہیں ہوگا بلکہ زندوں کی طرف بھی اسی طرح منتقل ہو سکتا ہے۔ لیکن آپ نے آج تک کہیں نہ سنا ہوگا کہ زندوں کو ثواب پہنچانے کے لئے بھی کوئی اجتماع کیا گیا ہو۔

وصول و ایصال کا فرق۔ جہاں تک میں نے غور کیا ہے صحیح بات یوں ہے کہ "وصول ثواب" تو یقیناً ہوتا ہے۔ البتہ "ایصال ثواب" نہیں ہوتا۔ ان دونوں کا فرق اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے۔ وصول ثواب کا مطلب یہ ہے کہ خواہ آپ ارادہ کریں نہ کریں، پہنچائیں نہ پہنچائیں ثواب خود بخود پہنچ کر رہے گا۔ یہ وہاں ہوگا جہاں مرنے والا (اور زندہ بھی) کسی نیکی و بدی کا ذمے دار اور سبب ہو۔ ایک شخص کسی کو صحیح نماز سکھا دے تو سیکھنے والا جب تک صحیح نماز ادا کرتا رہے گا اور وہ دوسروں کو اور پھر وہ آگے دوسروں کو سکھاتے رہیں گے ان سب کا ثواب پہلے سکھانے والے کو خود بخود ملتا رہے گا خواہ سیکھنے والے اسے ثواب پہنچائیں یا نہ پہنچائیں۔ لیکن وصول ثواب صرف نیک عمل کے ساتھ مخصوص نہیں۔ گناہوں کے ثواب کا بھی یہی حال ہے۔ اگر ایک شخص کسی کو چوری سکھا دے تو اس کا ثواب بھی سکھانے والے کو پہنچائے بغیر خود بخود ملے گا بلکہ چوری سیکھنے والا جس جس کو یہ فن سکھائے گا اس کا ثواب بھی پہلے شخص کو ملتا رہے گا۔ یہ دونوں

طرح کے ثواب خود بخود یلا پہنچائے اس لئے پہنچیں گے کہ اس نیکی یا بدی کا سبب وہی پہلا شخص ہوا ہے۔ یہ تو ہوا "وصول ثواب"۔

مگر ایصال ثواب (ثواب کا پہنچانا) بالکل جداگانہ شے ہے۔ ایصال یہ ہے کہ مرنے والا (یا زندہ) تو کسی نیکی و بدی کا سبب قطعاً نہیں، اس کا سبب کوئی اور ہے اور وہ اپنا ثواب کسی اور کو منتقل کر رہا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے اپریشن تو ہو زید کا اور زخم اچھا ہو جائے عمرو کا۔ یا کھانا کھائے بکر اور پیٹ بھر جائے خالد کا۔ نیکی یا بدی جو شخص بھی کریگا اس کا ثواب بھی اسی کرنے والے کو ملے گا کیونکہ اس فعل کا سبب وہ خود ہے۔ دوسرا نہیں۔ ہاں اگر اس فعل میں دوسرا کسی نوع سے شریک یا حصے دار ہے تو اسے بھی ثواب ملے گا لیکن اولاً تو اس کے لئے ایصال (پہنچانے) کی ضرورت ہی نہیں۔ یہ ثواب اس شریک کو خود بخود پہنچے گا۔ ثانیاً یہ وصول ثواب صرف نیکی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ بدی کا ثواب بھی اسی طرح اسے پہنچے گا۔ ثالثاً یہ وصول ثواب صرف مُردوں کے ساتھ وابستہ نہیں، زندوں کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ اگر ایصال کی یہی صورت ہو تو زندوں کے لئے بھی ہونا چاہیے اور ثواب بد کا بھی ایصال ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ان دونوں باتوں کو کوئی صحیح نہیں سمجھتا۔

غرض وصول ثواب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی نیکی و بدی کا خود سبب ہو اور اسے خود بخود اس کا ثواب مل جائے اور ایصال ثواب یہ ہے کہ نیکی یا بدی تو کرے کوئی اور اس کا ثواب وہ منتقل کر دے کسی اور کی طرف پہلی شکل (وصول ثواب) تو بالکل مطابق قرآن ہے لیکن دوسری شکل (ایصال ثواب) کا کوئی ثبوت قرآن سے نہیں ملتا۔

روایاتِ ایصال۔ اگر کسی روایت سے ایصال ثواب کی تائید ہوتی ہو تو اس کی کوئی توجیہ و تاویل کر لینی چاہیئے۔ قرآنی تصریحات سے جس روایت کا ٹکراؤ ہوتا ہو اسے یا تو رد کر دینا چاہیئے یا پھر اسے مؤول سمجھنا چاہیئے۔ ابھی سر دست ہمیں ان روایات سے بحث نہیں تاہم اتنا بتا دینا بے محل نہ ہوگا کہ اکثر روایتوں کو دیکھنے کے بعد ہم جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ یہی ہے کہ جہاں بھی "ایصالِ ثواب" کی شکل دکھائی دیتی ہے وہ دراصل "وصول ثواب" ہے یعنی وہ خود مرنے والے کا کسب و عمل یا کم از کم نیت و وصیت ہے۔ مثلاً:

ان رجلا قال لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امی افتلتت نفسها واظنها لو تکلمت تصدقت فهل لها اجر ان تصدقت عنها؟ قال نعم۔ (رواہ الستۃ الا مالکا عن عائشۃؓ)

ایک شخص نے حضورؐ سے عرض کیا کہ: میری ماں اچانک ہی مر گئی اور مجھے یقین ہے کہ اگر اس میں تاب گویائی ہوتی تو ضرور صدقے کے لئے کہہ جاتی۔ اس صورت میں اگر میں اس کی طرف سے صدقہ ادا کر دوں تو کیا اسے اجر (ثواب) ملے گا؟ حضورؐ نے فرمایا: ہاں ملے گا۔

اس حدیث کے لفظ "نعم" سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر فی الواقع خود اس کا یہ ارادہ تھا اور فی الحقیقت

بات ایسی ہی ہے کہ اگر اس میں قوتِ گویائی ہوتی اور وصیت کا موقع پاتی تو وصیت کر جاتی تو بلاشبہ اسے اس کا ثواب ملے گا کیونکہ اس کی نیت تو تھی۔ لیکن یہ سوئے اتفاق ہے کہ اسے اچانک موت کے سبب سے اس کے اظہار کا موقع نہ مل سکا۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ اگر اس مرنے والی کے صاحبزادے وہ صدقہ نہ بھی ادا کرتے تو مرنے والی کو پھر بھی اجر ملتا کیونکہ اس کی نیت یا ارادہ موجود تھا۔ یہ وصول ثواب ہے ایصال ثواب نہیں۔

اسی طرح کی ایک اور روایت بھی ہے کہ :

اذا مات الانسان انقطع عنہ عملہ الا من ثلثۃ الا من صدقۃ جاریۃ او علم ینتفع بہ او ولد صالح یدعولہ۔

جب انسان مرجاتا ہے تو اس کے تمام عمل کا سلسلہ ٹوٹ جاتا ہے۔ مگر تین چیزوں کا نفع اسے ملتا رہتا ہے۔ ایک صدقۂ جاریہ، دوسرے ایسا علم جس سے فائدہ حاصل ہوتا رہے اور تیسرے ایسی صالح اولاد جو اس کے لئے دعائے خیر کرتی رہے۔

اگر کوئی شخص کنواں کھدوادے، سرائے بنوادے، مدرسہ قائم کردے، مسجد تعمیر کرادے، تو جب تک ان چیزوں سے دنیا نفع اُٹھاتی رہے گی اس کا اجر، اس کا ثوابِ نیک اسے بھی ملتا رہے گا، زندگی کی طرح مرنے کے بعد بھی ملتا رہیگا۔ کیونکہ اس کا سبب وہ خود ہوا ہے۔ اسے کہتے ہیں صدقۂ جاریہ۔ دوسری چیز بھی صدقۂ جاریہ ہی کی ایک قسم ہے۔ اس کی علمی کاوش وتحقیق سے لوگ جب تک نفع اُٹھاتے رہیں گے (خواہ یہ جسمانی ومادی فائدہ ہو یا روحانی واخلاقی)، اسے ثوابِ نیک ملتا رہے گا کیونکہ یہ اسی کا ذاتی عمل ہے۔ یہ دونوں باتیں "وصول ثواب" سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایصال ثواب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ تیسری چیز یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی اولاد کو تربیت دے کر صالح بنایا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی صالحیت کا سبب اس باپ کی تربیت ہے اور یہ اس کا ایک ایسا نیک عمل ہے کہ جب تک وہ صالح رہے گا اس کا اجرِ نیک اسے ملتا رہے گا۔ یہاں "یدعولہ" کا لفظ بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صالح اولاد تو بہرحال اپنے والدین کے لئے دعائے خیر کرتی ہی ہے۔ اور اس دعا کا نتیجہ بھی والدین کی مغفرت کی شکل میں نکل سکتا ہے۔ یہ نفع دعا ہے۔ ایصال ثواب نہیں۔ ان دونوں کا فرق ابھی چند سطروں کے بعد آگے آتا ہے۔

حج بدل۔ یہی صورت حج بدل کی بھی ہے جسے لوگ ایصال ثواب تصوّر کرتے ہیں۔ ایک شخص حج کی تمام تیاریاں کرتا ہے لیکن اچانک کسی حادثے سے مرجاتا ہے یا معذور ہوجاتا ہے پھر یا وصیت کرتا ہے یا اسے وصیت کی بھی مہلت نہیں ملتی تو اسے حج کا ثواب وصول ہوگیا خواہ ورثا اس کی طرف سے حج کریں یا نہ کریں۔ ورثا تو صرف ایک ایسے فرض کی تکمیل کرتے ہیں جس کا مرنے والے کو موقع نہ مل سکا۔ یہ نہیں ہوتا کہ ورثہ حج کرکے اسے ثواب کا ایصال کریں جب تو اسے ثواب پہنچے گا ورنہ نہیں پہنچے گا۔ یہ بات نہیں ہوتی۔ یہاں صرف وصول ثواب ہے، ایصال ثواب نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جو

قرآن میں موجود ہے کہ:

......ومن یخرج من بیتہ مہاجراً الی اللہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ۔ (۴: ۱۰۰)

جو شخص اپنے گھر سے [illegible] طرف ہجرت کرتا ہوا نکلے اور (راستے میں) اسے موت آجائے تو یقیناً اس کا اجر (ثواب) اللہ کے ذمے ہوگیا۔

بالکل یہی صورت اس حاجی کی ہے جو راستے ہی میں مرجائے بلکہ اس حاجی کی بھی جو سامان سفر کر رہا ہو یا کر چکا ہو مگر سفر میں نکلنے سے پہلے ہی مرجائے۔ یہاں ثواب خود بخود پہنچ جائے گا پہنچانے کی ضرورت نہیں۔ یہ بھی وصول ثواب ہے ایصال ثواب نہیں غرض وصول ثواب تو نیکی و بدی دونوں کا ہوتا ہے اور ایصال ثواب نہ نیکی کا ہوتا ہے نہ بدی کا۔

دعا اور ایصال کا فرق ۔بعض لوگ دعائے مغفرت کو بھی ایصال ثواب کا مرادف و ہم معنی تصور کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں بالکل الگ جداگانہ چیزیں ہیں۔ دعا تو زندہ و مردہ سب کے لئے فرض ہے اور قرآن نے اس کا طریقہ بھی بتا دیا ہے کہ یوں دعا کرو مثلاً:

ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان۔

اے ہمارے رب ہم زندوں کی اور ہمارے ان بھائیوں کی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں مغفرت فرما۔

اسطرح کی دعا کی کہیں تعلیم نہیں کی گئی ہے کہ: اے اللہ ہم نے جو نمازیں پڑھی ہیں یا تلاوتِ قرآن کی ہے یا خیرات دی ہے یا فلاں نیک کام کیا ہے اس کا ثواب فلاں کو پہنچا دے۔

دعا اور ایصال میں آسمان زمین کا فرق ہے۔ یوں سمجھئے کہ آپ یہ تو دعا کر سکتے ہیں کہ: یا اللہ فلاں بھوکے کی بھوک دور ہونے کا سامان فرما دے یا فلاں مریض کو تندرستی عطا فرما لیکن یہ دعا نہیں کر سکتے ہیں کہ: اے خدا میں نے جو کھانا کھایا ہے اور اس کا جو ثواب (نتیجہ) مجھے سیری شکم کی صورت میں ملا ہے وہ اس بھوکے کو منتقل کر دے یعنی کھانا تو میں نے کھایا ہے اور پیٹ اس بھوکے کا بھر جائے یا دوا تو میں نے پی ہے مگر تندرستی فلاں مریض کو ہو جائے۔ ایسی دعا بے معنی سی ہے۔ اسی طرح ہم یہ دعا تو کر سکتے ہیں بلکہ اس کا کرنا ضروری ہے کہ اے اللہ فلاں کی مغفرت فرما۔ لیکن یہ دعا بے معنی سی ہے کہ: اے خدا ہمیں فلاں نیکی یا بدی کا جو ثواب ملنے والا ہے وہ فلاں کو پہنچا دے۔

ثواب کیا ہوتا ہے ۔اس سلسلے میں ایک ضروری بات اور بھی سن لیجئے۔ ثواب کا مطلب کیا ہے! اور یہ کس شکل میں ملتا ہے؟ دیکھئے آپ نے روزہ رکھا تو آپ کو ثواب ملا لیکن کیا ثواب ملا؟ اس روزے کا ثواب یہ ہے کہ آپ میں محاسبہ نفس کی قوت پیدا ہوئی، طاعت الٰہی کا جذبہ پیدا ہوا، بھوکوں کی ہمدردی پیدا ہوئی، شکر نعمت کا مادہ پیدا ہوا، صبر و تحمل اور قوت برداشت پیدا ہوئی۔ مختصر اور جامع لفظوں میں یوں کہئے کہ تقویٰ اور اعلیٰ کردار پیدا ہوا۔ اب دیکھئے کہ مردہ جو قبر میں لیٹا ہوا ہے ان میں سے ایک چیز بھی حاصل یا جذب کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس کی زندگی کے ساتھ ہی یہ صلاحیت ختم ہوگئی۔ اب آپ

کیا چیز پہنچا رہے ہیں؟ یہ تو خیر مردہ ہے۔ آپ تو کسی زندہ کو بھی اپنا تقویٰ منتقل نہیں کر سکتے۔ پھر مردے کو کون سا ثواب، کون سا تقویٰ اور کون سے فوائد موہوم منتقل کر رہے ہیں؟ اور وہ اسے اپنے اندر جذب کرنے کی کیا صلاحیت و اہلیت رکھتا ہے؟

یہ تو روزے کے وہ فوائد (ثواب) ہیں جو زندگی میں ایک روزے دار کو حاصل ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور نتائج ہیں جو ارتقا یافتہ شکل میں بروز حشر حاصل ہوں گے۔ یہ ابھی متعین ہی نہیں۔ یعنی ابھی کچھ معلوم نہیں کہ اس کا اجر و ثواب کس شکل میں ملنے والا ہے۔ آیا یہ ارتقا یافتہ شکل میں وہاں ملے گا یا کوئی اور معصیت وہاں اس ثواب کو غارت کردے گی یا کیا ہوگا؟ پس جب ایک شے ابھی متعین ہی نہیں تو ہم کسی مردے کو پہنچا کیا رہے ہیں؟ یہی شکل ثواب بد کی ہے جس کی کوئی شکل متعین نہیں اس لئے اسے بھی ہم کسی کے نام منتقل نہیں کرسکتے۔ عام طور پر تو لفظ ثواب کا کوئی مفہوم ہی متعین نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے یہ لفظ اجر و جزا کے مفہوم سے اتنا دور پڑ گیا ہے کہ اب یہ "مفت" کے معنی میں استعمال ہونے لگا ہے۔ آپ نے بارہا سنا ہوگا کہ: بھئی یہ کام کردو ثواب کا کام ہے" یعنی اس کا کوئی معاوضہ یا بدلہ نہیں ملے گا۔ بس مفت ہی یہ کام کردو۔ یہ مفت" کا مفہوم رفتہ رفتہ اسی لئے پیدا ہوگیا ہے کہ ثواب کا کوئی مفہوم ذہنوں میں موجود نہیں۔ بس اسے ایک ہوائی اور خیالی قسم کی مجرد چیز سمجھ لیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ ایک محسوس اور ٹھوس حقیقت ہے۔

ایک حدیث کا مفہوم ۔ یہاں ایک حدیث کا ذکر کردینا ضروری ہے جس سے نقل ثواب کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ ارشاد نبوی یوں ہے کہ:

من کانت مظلمۃ لاخیہ من عرضہ او شیئ منہ فلیحللہ منہ الیوم من قبل ان لا یکون دینار ولا درھم ان کان لہ عمل صالح اخذ منہ بقدر مظلمتہ وان لم یکن لہ حسنات اخذ من سیأت صاحبہ فحمل علیہ۔ (رواہ رزین عن ابی ہریرہ)

جس شخص نے اپنے بھائی کی آبرو یا کسی اور چیز کو نقصان پہنچایا ہو وہ آج ہی اس کی تلافی کرلے قبل اس کے کہ کوئی درہم و دینار سودمند ہوسکے۔ (اس دن یہ ہوگا کہ) ظالم کے پاس اگر عمل صالح ہوگا تو بقدر اس کے ظلم کے اس سے عمل صالح لے کر اس مظلوم کو دیدیا جائے گا۔ اور اگر اس کے پاس نیکیاں نہ ہوئیں، تو مظلوم کی برائیاں لے کر اس کے سر ڈال دی جائیں گی۔

اس حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آخرت میں ایک کا ثواب دوسرے کی طرف منتقل ہوسکتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسے ایصال ثواب کے ثبوت میں پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ ایصال ثواب نہیں بلکہ وصول ثواب ہے۔ یہاں کوئی اپنا نیک و بد عمل کسی دوسرے کو پہنچا نہیں رہا ہے بلکہ خود بخود بحکم الٰہی پہنچ رہا ہے۔ اور سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ یہاں نیکی اور بدی دونوں کے پہنچنے کا ذکر ہے۔ پس اگر کوئی شخص اس حدیث سے ایصال ثواب کی سند حاصل کرتا ہے تو اسے چاہئے کہ نیکی اور بدی دونوں ہی کے ثواب کے ایصال کا قائل ہو جائے۔ پھر یہ جائز ہوگا کہ ایک شخص

دنیا بھر کی بدکاریاں کرکے اس کا ثواب نمرود، ہامان، فرعون، شداد، ابوجہل وغیرہم کو پہنچا دے بلکہ وہ یہ بھی کرنے کا مجاز ہوگا کہ اپنے سارے گناہ کا ثواب دجزا کسی نیک ومتقی کے نام بُک کر دے اور اس طرح اس بزرگ کی ساری نیکیوں پر اپنی سیہ کاریوں کو غالب کر دے۔

تلاوت کا ثواب۔ اب رہا تلاوتِ قرآن کے ثواب کا معاملہ تو ہماری رائے اس معاملے میں ذرا مختلف ہے۔ اس سلسلے میں ایک حدیث نبوی بیان کی جاتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ :

> قرآن کی تلاوت سے ہر حرف پر دس نیکی کا ثواب ملتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الم ایک ہی حرف ہے بلکہ الف ایک الگ حرف ہے، لام ایک جدا حرف ہے اور میم بھی ایک علیحدہ حرف ہے .....

گویا الم مجموعہ ہے تین حرفوں کا۔ لہٰذا صرف الم کہہ دینے سے تیس نیکیوں کا ثواب مل جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث بالکل صحیح ہے لیکن اس کا مفہوم محض منتر کے طور پر پڑھ لینا نہیں بلکہ یہ مشروط ہے دو شرطوں کے ساتھ۔ ایک ہے کوششِ فہم اور دوسری ہے ارادۂ عمل۔ اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ بعض اعمال تنہا کچھ نہیں ہوتے۔ ان کا وزن اس وقت ہوتا ہے جب وہ کسی سلسلے کی کڑی بنیں۔ اگر کوئی شخص فرض نماز نہ پڑھے اور صرف نفلیں ادا کیا کرے تو اسے کیا ثواب حاصل ہوگا؟ روزہ فرض ہونے کے باوجود نہ رکھے اور صرف سحری کھایا کرے تو محض سحری کے ثواب کی کیا توقع ہوسکتی ہے؟ پاجامے یا شلوار کے لئے کمربند بڑی ضروری چیز ہے۔ اس کے بغیر شلوار ٹک نہیں سکتی۔ لیکن اگر کوئی شخص صرف کمربند باندھ لے اور پاجامہ یا شلوار کو الگ رکھ دے تو یہ کون سی نیکی ہوگی۔ کمربند اگر ضروری جزوِ لباس ہے تو وہ پاجامے یا شلوار کے ساتھ مل کر ہے۔ تنہا اس کا کوئی وزن یا قدر وقیمت نہیں۔ قمیص کی جیب یا آستین بڑی ضروری چیز ہے لیکن تنہا جیب یا محض آستین کا کیا مقام ہے؟ بالکل اسی طرح سمجھئے کہ تنہا الفاظ قرآنی کا زبان سے ادا کرنا محض ایک ابتدائی قدم ہے۔ ہر عربی بولنے والا صبح سے شام تک سینکڑوں الفاظ ایسے بولتا ہے جو قرآن کے اندر موجود ہیں لیکن اسے ان الفاظ کے ادا کرنے کا کیا ثواب ملتا ہے؟ عربوں کو چھوڑئیے۔ آپ خود ہزاروں سینکڑوں قرآنی الفاظ روزانہ بولا کرتے ہیں تو ان کا کوئی ثواب ملتا ہے؟ آپ کہتے ہیں کہ: کرسی اٹھا لاؤ۔ "کرسی" کا لفظ قرآن میں موجود ہے جس میں چار حرف (بلکہ یائے مشدّد کو یا سمجھئے تو پانچ حرف) ہیں۔ تو کیا "کرسی" کہہ دینے سے آپ کو چالیس (یا پچاس) نیکیاں مل گئیں۔ کسی کو کہہ دیا جائے کہ تم "فرعون" ہو تو پچاس نیکیاں مل گئیں کیونکہ "فرعون" کا لفظ قرآن میں موجود ہے جس میں پانچ حرف ہیں اور ہر حرف کے عوض دس نیکیاں ہیں۔ لہٰذا پچاس نیکیاں حاصل ہوگئیں۔ اسے بھی جانے دیجئے۔ آپ ہر روز الف سے لے کر ی تک کے تقریباً سب حروف سینکڑوں بار زبان سے نکالتے ہیں اور یہ سب حروف قرآن میں موجود ہیں تو کیا ہر روز آپ کروڑوں نیکیوں کے مستحق ہوتے رہتے ہیں؟ آخر سوچنا چاہئے کہ ہر حرف پر دس نیکیاں مل جانے کا مطلب کیا ہے؟ دراصل اس قسم کے ثواب تلاوت کے غلط تصور نے پوری اسلامی زندگی کے نظام کو بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔

قول بے عمل: اسی قسم کا غلط مفہوم ایک اور حدیث سے بھی سمجھا گیا:

من قال لا الٰہ الا اللّٰہ دخل الجنۃ

جو لا الٰہ الا اللّٰہ کہہ دے وہ داخل بہشت ہو جائے گا

یہاں بھی "من قال" کا ترجمہ "جو کہہ دے" کیا جاتا ہے حالانکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس کلمۂ طیبہ کے نظریۂ زیست کا "قائل" ہو جائے وہ مستحق جنت ہو جاتا ہے۔ قائل ہونے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اس سے پوری زندگی اور اس کے وظائف و اعمال کا رُخ بدل جاتا ہے۔ صرف کہہ دینے سے کچھ نہیں ہوتا۔ ورنہ اس کے معنی یہ ہونگے ایک گونگے کو کبھی کوئی ثواب ملتا ہی نہیں کیونکہ وہ نہ کلمہ پڑھتا ہے نہ تلاوت کرتا ہے۔ اس لئے نہ تو وہ جنت کا مستحق ہو سکتا ہے اور نہ ہر حرف پر دس نیکیوں کا حقدار۔ خود ہی سوچئے کہ یہ کون سی عقل کی بات ہوئی؟

حقیقت صرف یہ ہے کہ کلمۂ طیبہ کا زبان سے اقرار کر لینا ایک ابتدائی قدم ہے اسلامی زندگی کی طرف۔ اور اسی طرح تلاوت قرآن ایک ابتدائی زینہ ہے فہم و تدبر اور عمل و اخلاص کے لئے۔ محض تلاوت تنہا کوئی چیز نہیں۔ یہ ایک ایسی ضروری کڑی ہے جو اپنے پورے سلسلے کی دوسری کڑیوں کے ساتھ مل کر اپنی قدر و قیمت متعین کرتی ہے۔ اس پر اقبال کا وہ شعر صادق آتا ہے جو انہوں نے فرد اور ملت کے باہمی ربط کے متعلق کہا ہے کہ ؎

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج دریا میں ہے اور بیرون دریا کچھ نہیں

تلاوتِ قرآن کی کڑیاں صرف ادائے الفاظ نہیں۔ اس کے ساتھ فہم قرآن ہے۔ پھر تدبر قرآن ہے۔ پھر کوشش عمل ہے۔ پھر اخلاص عمل ہے۔ پھر احسان عمل ہے اور یہ سب کڑیاں اپنے اندر لا انتہا ارتقائی زینے رکھتی ہیں۔ اگر یہ تمام باتیں مقصود نہ ہوں تو تنہا تلاوت سے کچھ حاصل نہیں۔ آپ تلاوت سے بھی آگے قدم رکھئے اور یوں کہئے کہ تنہا فہم قرآن بھی کوئی چیز نہیں محض لغوی فہم تو ان تمام کفار کو ہم سے زیادہ حاصل ہے جن کی مادری زبان عربی ہے۔ اس سے بھی آگے قدم بڑھائیے۔ تنہا عمل بھی کوئی وزنی شے نہیں۔ عمل تو منافقین بھی کرتے رہے ہیں۔ عمل میں اخلاص و احسان کی ارتقاء پذیر ممکنات کو بروئے کار لانا اور اس طرح پوری اجتماعی اسلامی زندگی کے ذریعے قرب الٰہی حاصل کرنا اصل مقصود ہے۔ اگر ہمارے پیش نظر نہ فہم قرآن ہو نہ تدبر قرآن، نہ عمل، نہ اخلاص، نہ احسان نہ قرب الٰہی نہ تخلق باخلاق اللہ تو محض تلاوت سے ہر حرف پر دس نیکی کے ثواب کی امید رکھنا ایک بڑا نفسانی مغالطہ ہے۔ تلاوت تو تلاوت ہے۔ ہر عمل کا یہی حال ہے کہ اگر اس کی روح نکل جائے تو وہ بے معنی ہو جاتا ہے۔ اگر روزہ رکھا جائے اور تقوے کے تقاضے نہ پورے کئے جائیں تو وہ محض فاقہ بن کر رہ جاتا ہے۔ حضور نے سچ فرمایا ہے کہ:

کم من صائم لیس من صومہ الا الجوع والظما۔

کتنے روزے دار ایسے ہیں جن کے روزے سے بھوک پیاس کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا

پھر فرمایا:

من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ ان یدع طعامہ وشرابہ

روزے دار اگر جھوٹی گفتگو اور جھوٹے کام نہ چھوڑے تو اللہ کو اس کے کھانا پینا چھوڑنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

بس یوں ہی سمجھ لیجئے کہ جس طرح صوم کے تقاضے پورے نہ کرنے والے کے لئے روزے کا کوئی ثواب نہیں اسی طرح محض تلاوت کا بھی کوئی ثواب نہیں جب تک اس کے تقاضے مقصود نہ ہوں اور اس مقصود کی طرف قدم نہ بڑھ رہے ہوں۔ ثواب اتنی سستی چیز نہیں کہ کسی نے الم زبان سے نکالا اور فوراً دس نیکیاں نازل ہو گئیں۔ یہ تلاوت اپنی دوسری کڑیوں کے ساتھ مل کر نیکی اور باعثِ ثواب بنتی ہے۔ تنہا اس کا کوئی اجر و ثواب نہیں۔

اُلٹا عذاب۔ تلاوت ہو یا کوئی اور عمل، اگر اس کے تقاضے نہ پورے کئے جائیں تو صرف یہی نہیں ہوتا کہ ثواب نیک سے محروم ہو جاتی ہے بلکہ اُلٹا "ثوابِ بد" ملنے لگتا ہے۔ نماز سے بڑی اور کون سی عبادت ہو سکتی ہے لیکن اگر اس کے تقاضے پورے نہ کئے جائیں تو صرف اتنا ہی نہیں ہوتا کہ ثواب نیک نہیں ملتا بلکہ ثواب بد ملنا شروع ہو جاتا ہے۔ وہی نمازی جن کے متعلق قرآن یوں کہتا ہے کہ:

قد افلح المؤمنون الذین ھم فی صلوتھم خشعون الخ

اپنی نمازوں میں خشوع کرنے والے اہلِ ایمان فلاح یافتہ ہیں

اسی نمازی کے متعلق دوسری جگہ یوں فرماتا ہے کہ ؎

فویل للمصلین الذین ھم عن صلوتھم ساھون الخ

بربادی ہے ان نمازیوں کے لئے جو اپنے مقاصد نماز سے غافل ہیں

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ نمازی جب تقاضائے نماز پورا کرتا ہے تو مفلح قرار پاتا ہے اور جب اس سے غافل ہوتا ہے تو مستحقِ ویل ہو جاتا ہے۔ یہی صورت تلاوتِ قرآن کی بھی ہے۔ دوسری کڑیوں کو اس کے ساتھ ملانے کی آرزو اور کوشش کے بغیر محض تلاوت کا وہی نتیجہ ہوگا جو بے روح نماز کا ہوتا ہے۔ اس سے نہ فقط یہ کہ انسان اوپر نہیں جا سکتا بلکہ نیچے گرنا شروع ہو جاتا ہے۔ وہ سمجھنے لگتا ہے کہ ہمیں ثواب نیک مل رہا ہے حالانکہ اسے اُلٹا ثواب بد مل رہا ہوتا ہے۔ "ثواب" تو اسے ضرور ملتا ہے لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ کیسا ثواب مل رہا ہے؟ ثواب نیک یا ثواب بد؟ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ انسان جب کھانا کھائے گا تو اسے اس کا ثواب ضرور ملے گا۔ لیکن یہ ثواب دونوں طرح کا ہوتا ہے۔ اگر کھانا اچھا اور معدہ درست ہے تو اس سے توانائی کا ثواب ملے گا ورنہ اسی کھانے سے بدہضمی اور بیماری پیدا ہو گی۔ قصور کھانے کا نہیں ہوتا قصور معدے کی صلاحیت کا ہوتا ہے۔

ثواب کا مفہوم۔ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ ہر عمل کا ثواب دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک دنیوی اور ایک اُخروی۔ قرآن کریم بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ ارشاد ہے:

ثواب الدنیا وحسن ثواب الآخرۃ۔
دنیا کا ثواب اور آخرت کا بہتر ثواب

گویا آغاز ثواب اسی دنیا سے ہوتا ہے اور یہی ارتقا یافتہ ہو کر آخرت میں ملے گا۔ دنیا کو احادیث میں مزرعۃ الآخرۃ (آخرۃ کی کھیتی) کہا گیا ہے۔ اگر دنیا میں نہ تخم ریزی ہو نہ شگوفے پھوٹیں تو آخرت میں وہ کیا شجر بنے گا۔ آغازِ ثواب اسی دنیا میں ہونا چاہیئے۔ ہر نیکی اور بدی کا ایک اثر اور نتیجہ ہوتا ہے جس کی ابتدا اسی دنیوی زندگی میں ہو جاتی ہے۔ جنّت اور دوزخ بھی یہیں سے شروع ہوتی ہے اور ارتقا یافتہ ہو کر آخرت میں سامنے آجائے گی۔ لہٰذا یہ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ ثواب محض ایک مجرد خیالی، ذہنی اور وہمی چیز نہیں بلکہ اسے محسوس شکل میں نظر آنا چاہیئے۔ اگر قرآن کی تلاوت کی گئی ہے تو اس کا ثواب یہ نہیں کہ صرف سمجھ لیا جائے کہ بہت ثواب مل گیا۔ اسے نظر آنا چاہیئے کہ کیا ثواب ملا اور کس مشہود شکل میں ملا۔ آخرت کے ثواب کی تو کوئی شکل بلاشبہ نہیں بتائی جا سکتی، لیکن دنیوی ثواب جو دراصل اُخروی ثواب کا ابتدائی قدم ہے مشہود و محسوس ہونا چاہیئے کہ وہ کیا اور کس شکل میں ملا۔ صرف یہ فرض کر لینا کافی نہیں کہ ثواب مل گیا۔ یہ دیکھیئے کہ کیا ثواب ملا؟ کوئی روحانی بالیدگی ہوئی؟ کوئی اخلاقی اصلاح ہوئی؟ کوئی علمی نکتہ معلوم ہُوا؟ کوئی عملی انقلاب پیدا ہُوا؟ زندگی میں کوئی تبدیلی ہوئی؟ کیا ہُوا جسے اجر و ثواب فرض کیا جائے؟ اگر بے مقصد پڑھنے سے جس کا پہلا قدم بے سمجھے پڑھنا ہے، کوئی اثر و نتیجہ مشہود و محسوس نہیں ہوتا تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس کا ثوابِ نیک بھی کچھ نہیں ملا۔

تلاوت کے معنی۔ تلاوت کے معنی صرف رٹ لینا اور زبان سے ادا کر لینا نہیں۔ تلاوت کا مادہ ہے تلو جس کے معنی ہے پیروی کرنا۔ عربی محاورہ ہے تلا تِلْوَہ وہ اس کے نقشِ قدم پر چلا۔ یہ لفظ تلاوت ایسا جامع اور وسیع المعنی لفظ ہے جس میں ابتدائی قدم یعنی پڑھنے سے لے کر آخری قدم یعنی پیروی کرنے تک سب کچھ داخل و شامل ہے اور ظاہر ہے کہ صرف بے سمجھے پڑھنے سے تلاوت کا پورا مفہوم ہی نہیں ادا ہوتا۔ لہٰذا محض الفاظ کو زبان سے ادا کرنے کا کیا ثوابِ نیک مل سکتا ہے جبکہ اگلے قدم پیشِ نظر ہی نہ ہوں؟ بلکہ غلط نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ اس صورت میں ثوابِ نیک کی بجائے اُلٹا ثوابِ بد کا خطرہ ہے۔ اب اس کے بعد خود سوچیئے کہ جب ایسی بے معنی تلاوت کا کوئی ثوابِ نیک ہی متعین نہیں تو مُردوں کو پہنچائی کیا چیز جائے گی؟ دوسرے اگر یہ مان بھی لیا جائے اس سے کوئی ثوابِ نیک ہوتا ہے تو اس کے قابلِ انتقال ہونے کی کوئی قابلِ تعیین سند موجود نہیں۔

یہ رسم کیسے چل پڑی۔ جہاں تک ہم غور کر سکے ہیں محفلِ ایصالِ ثواب کی رسم یوں قائم ہوئی ہوگی کہ احادیث میں آتا ہے کسی مرنے والے کا سوگ تین دن سے زیادہ نہ منایا جائے۔ صرف بیوہ کا سوگ عدت تک جاری رہے گا۔ اسی بنیاد پر نیک نیتی سے سوئم وغیرہ کی رسم قائم کی گئی جس کی غرض یہی ہوگی کہ آج سے سوگ ختم کرنے کا اعلان ہو جائے اور لوگ اپنے اپنے کاروبار میں مشغول ہو جائیں۔ اس موقع پر لوگ جمع ہونے لگے خصوصاً وہ لوگ جو دیر میں اطلاعِ وفات ملنے کے سبب سے یا

دور دراز جگہوں میں رہنے کی وجہ سے تجہیز و تکفین میں شریک نہ ہو سکے۔ اب ظاہر ہے اس اجتماع کا مقصد تعزیت کر کے سوگ کو ختم کرنا ہے۔ لیکن ایسے مواقع پر جبکہ ہر قسم کے لوگ جمع ہوں کئی بے موقع باتیں بھی ہو جاتی ہیں، کوئی گپ کر رہا ہے، کوئی ہنسی مذاق کر رہا ہے، کوئی قہقہے لگا رہا ہے۔ اس قسم کی باتیں تعزیتی مزاج کے مطابق نہیں ہوتیں۔ اس کی اصلاح کے لئے بزرگوں نے یہ کیا کہ بھئی بیکار نہ بیٹھو بلکہ ذکر الٰہی کرتے رہو۔ قرآن پڑھو، جو پڑھے ہوئے نہیں ہیں وہ چنوں پر کلمہ یا درود وغیرہ پڑھیں۔ مطلب یہ ہے کہ بے موقع باتوں کی طرف سے لوگوں کی توجہ ہٹ جائے اور تعزیتی سنجیدگی باقی رہے۔ اس کے بعد مرنے والے کے لئے دعائے مغفرت کی گئی اور محفل برخواست ہو گئی۔ اتنی بھر بات میں کوئی مضائقہ نہیں بلکہ یہ حکیمانہ انداز ہے۔ کیونکہ دعائے مغفرت (یا کسی دوسری دعا) سے پہلے اگرچند مستحقین کو کھانا بھی کھلا دیا جائے یا کچھ ذکر الٰہی کر لیا جائے یا کوئی اور نیک کام کر لیا جائے تو قبولیت دعا کی توقع زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن غالباً ہؤا یہ ہوگا کہ کبھی کسی نے مرنے والے کے لئے یوں دعا کی ہوگی کہ اے اللہ اسے بخش دے (حالانکہ مغفرت کا ترجمہ بخشنے کی بجائے پوشش کرنا زیادہ صحیح ہے) بس رفتہ رفتہ یہ سمجھ لیا گیا کہ جتنی تلاوت کی گئی ہے یا کھانا کھلایا گیا ہے اسی کا ثواب بخشا جا رہا ہے۔ اس طرح بخشنے کا مفہوم ایصال ثواب بن گیا۔ کھانا کھلانا تو بے شک نیکی ہے لیکن کیا بے مقصد تلاوت کا بھی کوئی ثواب نیک ہوتا ہے؟ مجھے اس میں تامل ہے۔

روشن اور تاریک پہلو۔ ذاتی طور پر میرا طرز عمل ان محافل ایصال ثواب کے متعلق یہ ہے کہ میں ان کو روکنے پر زور نہیں دیتا بلکہ اگر شریک ہونا پڑے تو شریک بھی ہو جاتا ہوں۔ میرے پیش نظر کئی باتیں ہیں؟

۱۔ مُردوں کو ثواب پہنچے یا نہ پہنچے بہت سے غریبوں کا پیٹ بھر جاتا ہے اور یہ اطعام مساکین کی ایک اعلیٰ قدر کا بہانہ بن جاتا ہے اور اس کی شکل ایسی ہی ہے جیسی منت ماننے کی، جس کے متعلق ارشاد نبوی ہے کہ:

لا تنذروا فان النذر لا یغنی من القدر شیئاً وانما یستخرج به من البخیل (رواہ السته الا مالکاً عن ابی ہریرہ)

منت نہ مانا کرو کیونکہ منت تقدیر کو نہیں بدل سکتی۔ البتہ بخیل کی جیب سے کچھ نکلوا لیتی ہے۔

منت کی حقیقت بیان فرمانے کے باوجود احادیث میں کئی ایسی منتوں کا ذکر ہے جن کے ایفا کی حضور نے اجازت دی جو غالباً اس لئے کہ اس سے کچھ انفاق ہو جاتا ہے۔

۲۔ مردے کو ثواب ملے یا نہ ملے مگر نیکی کرنے والے کو تو ثواب مل ہی جاتا ہے۔ پس اگر اس کا ایک پہلو ایصال، غلط ہے تو ذاتی اجر و ثواب کے حصول میں تو شبہ ہی نہیں۔ اس سے کسی کو کیوں روکا جائے؟

۳۔ اس بحث میں زیادہ انہماک پیدا کرنے کی بجائے اپنی توانیاں ان بنیادی مسائل میں صرف کرنی زیادہ بہتر ہے جو مسئلہ ایصال ثواب سے بہت زیادہ اہم اور لائق توجہ ہیں۔

۴۔ محض اس ایک چیز کے خلاف محاذ بنا کر اگر کوئی فتنہ و فساد کھڑا کیا جائے تو اس سے کوئی مفید نتیجہ نکلنے کی اُمید نہیں۔ اس لئے صبر کرتا ہوں۔

اس کے ساتھ ساتھ چند غور طلب باتیں اور بھی میرے پیش نظر رہتی ہیں مثلاً:

۱۔ اس رسم ایصال ثواب کو کچھ ایسا ضروری سمجھ لیا گیا ہے کہ اگر کوئی معاشی مجبوریوں کی وجہ سے بھی یہ نہ کر سکے تو لوگ اسے ملامت کرنے لگتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعض اوقات لوگ طعنۂ قوم کے ڈر سے قرض کی زیر باری سے دوچار ہونے پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں۔

۲۔ بعض جگہ یہ انداز دیکھا ہے کہ غریبوں کو پوچھا نہیں جاتا۔ صرف برادری والوں اور موٹے موٹے لوگوں کو کھانا کھلایا جاتا ہے اور وہاں ثواب اور ایصال ثواب سے کہیں زیادہ نمائش اور شہرت مقصود ہوتی ہے۔

۳۔ بعض جگہ یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ (مثلاً) غریب باپ کو زندگی بھر تو پوچھا نہیں، ایک روپے سے بھی مدد نہیں کی بلکہ قطع تعلق رہا مگر مرنے کے بعد سینکڑوں روپے کی دیگیں چڑھ گئیں۔ زندگی میں کوئی خدمت نہ کرنا اور مرنے کے بعد سینکڑوں روپے صرف کر دینا ایسا ہی ہے بعض اکابر قوم کو لوگ زندگی میں تو کچھ نہیں دیتے اور مرنے کے بعد ہزاروں روپے کا تعویذ قبر پر لگوا دیا جاتا ہے۔

۴۔ بعض لوگوں میں یہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ ہم زندگی میں کوئی اچھا کام کریں یا نہ کریں مگر ہمارے ورثاء تو انشاء اللہ ایصال ثواب کرا کے ہمیں بخشوا ہی لیں گے۔

غرض یہ ہے کہ تلاوت قرآن کے ثواب اور ایصال ثواب کی حقیقت تو جو کچھ میں سمجھ سکا ہوں وہ بیان کر دی ہے لیکن اس کے لئے کوئی "تبلیغی محاذ" نہیں بنایا ہے۔ نیز محافلِ ایصالِ ثواب کے روشن اور تاریک پہلو بھی میرے سامنے موجود ہیں جو واضح کر دئیے گئے ہیں۔ میں بذاتِ خود اس معاملے میں نفیاً یا اثباتاً کوئی عملی حصّہ نہیں لیتا۔ آپ کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیئے یہ آپ کے سوچنے کی چیز ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ ہر کام کے دو پہلو ہوتے ہیں: تاریک اور روشن۔ لہٰذا طرزِ عمل ایسا اختیار کرنا چاہیئے کہ:

الف۔ افادی پہلو زیادہ سے زیادہ اجاگر ہو جائے اور مضر پہلو زیادہ سے زیادہ دب جائے۔

ب۔ ایسی جزئی باتوں کو اساسی حقائق بنا کر اس میں کوئی ایسا فتنہ و فساد نہ پیدا کیا جائے جو امن عامہ میں ضرورت سے زیادہ خلل ڈالے۔ اپنی توانائیوں کو اصولی اور بنیادی اقدار کے قیام پر صرف کرنا زیادہ بہتر ہے۔ ورنہ ایسی جزئیات پر ضرورت سے زیادہ زور دینے سے فرقے پر فرقے بنتے چلے جائیں گے۔

تھوڑی بہت۔۔۔۔ ایک بڑا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر بے مقصد تلاوتِ قرآن (جس کی اوپر تشریح کی گئی ہے) کے متعلق کوئی ثوابِ نیک نہ ملنے کا تصور پیدا ہو جائے تو بے شمار مسلمان زبانی تلاوت سے بھی جاتے رہیں گے اور اس طرح

مقصد قرآنی کے پہلے قدم سے محروم ہو کر قرآن سے بالکل بے تعلق ہو جائیں گے۔

یہ خدشہ غلط نہیں لیکن کیا کیا جائے کہ اس کے بھی دو ہی پہلو ہیں یعنی ایک پہلو تو یہ ہے کہ اگر اس خیالی ثواب کی توقع نہ رہے تو تلاوت بھی ترک کر بیٹھیں گے اور قرآن سے بالکل بے تعلق ہو جائیں گے۔ اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر اس مبہم ثواب کی امید باقی رہے تو اسی کو کافی سمجھ کر قناعت کر لیں گے اور اصلی مقصد قرآنی سے غافل ہو جائیں گے۔ اس کے بعد وہی تلاوت ان کو معکوس ثواب کی طرف لے جائے گی ہم یہ بھی پسند نہیں کر سکتے کہ مسلمان قرآن سے لفظی طور پر بھی بے تعلق ہو جائیں۔ اور یہ بھی نہیں چاہ سکتے کہ ایک غلط قناعت انہیں قرآن کی معنویت سے محروم کر دے۔ لہٰذا اس معاملے میں ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیئے کہ وہ قرآن سے بے تعلق بھی نہ ہوں اور تھوڑے بہت تعلق پر قناعت بھی نہ کرنے پائیں بلکہ ثواب کا ایسا صحیح مفہوم ان کے دل و دماغ پر چھا جائے کہ قدم پیچھے لے جانے کی بجائے ان میں آگے بڑھنے کا جذبہ پیدا ہو۔ صرف تلاوت ہی کے معاملے میں نہیں بلکہ مناسک (نماز، زکوٰۃ، روزے، حج) کلمۂ طیبہ اور تمام زندگی کے وظائف و اعمال میں یہی رجحان پیدا ہو کہ غلط قناعتِ ثواب کی بجائے وہ ثواب معکوس سے ڈرتے رہیں اور یہی ڈر ان کے قدم کو ارتقائی منازل کی طرف لے جائے۔ ڈر اور اندیشہ یا مسائل کا تجزیہ ایسا نہ ہونا چاہیئے جو مایوسی اور پسپائی پیدا کرنے بلکہ اس میں ایسی رجائیت اور ہمت مردانہ کا امتزاج ہونا چاہیئے جو پیچھے قدم ہٹانے کی بجائے آگے سے آگے لے جائے۔ یعنی اپنی خامیوں اور کمزوریوں کا احساس اس نوعیت کا ہو کہ پست ہمتی اور شکست خوردگی نہ پیدا کرے بلکہ آگے بڑھانے والی اور تلافی کرنے والی ہمت و جوش کی تخلیق کرے۔ اس مقصد کے لئے کوئی کلیہ بتانا مشکل ہے بس ہر شخص کی ذہنی اور نفسیاتی صلاحیت کے مطابق ہی بات کرنی چاہیئے۔ ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن۔

طابع و ناشر:۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم   مطبوعہ:۔ حمایت اسلام پریس لاہور   مقام اشاعت:۔ کلب روڈ

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

آنے روپے

۱- اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰۰ ۰ ۱۰

۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰۰ ۸ ۰

۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) .. ۰۰ ۱۲ ۰

۴- محمد دی ایجوکیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) .. ۰۰ ۸ ۳

۵- اسلام اینڈ تھیوکریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۸ ۱

۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۱۲ ۶

۷- اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰۰ ۰ ۸

اردو

۸- عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۱۲ ۰

۹- اسلام میں حریت، مساوات، اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۰۰ ۰ ۱

۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۰۰ ۴ ۱

۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۸ ۱

۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۸ ۱

۱۳- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ) .. ۰۰ ۸ ۲

۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) .. ۰۰ ۰ ۱

۱۵- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۰۰ ۱۲ ۱

۱۶- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۰۰ ۰ ۲

۱۷- مقام سنت (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) .. ۰۰ ۰ ۲

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

کتاب		روپے	آنے
۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۵	۸
۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۲	۸
۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	..	۳	۰
۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	..	۴	۰
۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی(حصہ دوم) " ") ..	..	۶	۸
۲۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم " رشید اختر ندوی) ..	..	۵	۱۲
۲۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	..	۲	۸
۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	..	۴	۸
۲۶- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	..	۶	۸
۲۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان)	..	۴	۰
۲۸- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	..	۳	۸
۲۹- ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی)..	..	۸	۰
۳۰- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	..	۷	۰
۳۱- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ..	..	۳	۸
۳۲- الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی)..	..	۴	۰
۳۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی) ..	..	۹	۰
۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	..	۳	۰
۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۵	۰
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	..	۳	۰
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)		۰	۱۵
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی)	..	۹	۰
۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خانصاحب)	..	۱۸	۱۲
۴۰- مآثر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فریدآبادی) ..	..	۳	۰
۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ..	..	۱	۰
۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی ندوی)		۳	۴
۴۳- ملفوظات رومی (مصنفہ چوھدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم-اے)	..	۲	۱۰

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۔ کلب روڈ لاہور